



آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة الحادية عشرة : العدد الثالث والأربعون - شعبان ١٤٢٤ هـ - أكتوبر (تشرين الأول) ٢٠٠٣ م

■ الورقة الأولى - مخطوط المسلك السهل في شرح توشيح ابن سهل للإفراني (ت ١١٥٥هـ) - نسخت سنة ١٢٨٢ هـ



The first page of the Manuscript titled (Al Maslak Al Sahel Fi Sharh Tawsheeh Ibn Sahl) by Al Efrani - 1155 A. H. / Hand-written in 1282 A. H.

شروط النشر في المجلة

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألاّ يكون البحث جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان. ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها. ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في البحوث المتضمنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون البحث سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ بحث مرتبة ترتيبًا هجائيًا تبعًا للعنوان مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون البحث مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا على الآلة الكاتبة، أو بخطٍ واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيّنًا، اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون البحث تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالبحث صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطّية المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقلّ البحث عن خمس عشرة صفحة، ولا يزيد عن ثلاثين.

ملاحظات

١ - ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنية.

٢ - لا تُرد البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، سواء نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلة إلاّ لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

٤ - تستبعد المجلة أيّ بحثٍ مخالف للشروط المذكورة.

٥ - تدفع المجلة مكافآت مقابل البحوث المنشورة، أو مراجعات الكتب، أو أيّ أعمال فكرية.

٦ - يعطى الباحث نسختين من المجلة.



مركـــز جمعـة المـاجـد للثقـــافة والتـــراث
Juma Al Majed Center for Culture and Heritage

السلام عليكم و رحمة الله و بركاته، و بعد ،
فإنه يسرنا أن نبعث إليكم بنسخة من العدد (٤٣) من مجلة آفاق الثقافة و التراث.
راجين التفضل بإرسال إشعار التسلم المرفق بالمجلة إلينا.
مع خالص شكرنا و تقديرنا لحسن تعاونكم معنا
و تفضلوا فائق الاحترام و التقدير

Dear Sir ;
Attached is one copy of Afaq Al-Thaqafa wa Al- Turath magazine, issue No (43). Please send back the enclosed receipt of Acknowledgment after filling in the required infomation.
Thank you for your kind cooperation
We remain

Gift ☐ إهداء

Exchange ☐ تبادل

Subscription ☐ اشتراك

قسيمة اشتراك
Subscription Order Form

☐ سنة One Year ☐ أكثر من سنة More Than One Year ☐ عدد السنوات # of Years

للأعداد : .... Issues # عدد النسخ : .... # of Copies:

ابتداء من تاريخ : .... Subscriptin Date :

☐ شيك Check ☐ حوالة مصرفية Bank Draft ☐ حوالة بريدية Postal Draft

التاريخ : .... Date : التوقيع : .... Signature :

إشعار بالتسلم

Acknowledgement of Receipt

Name : .... الاسم الكامل :

Institution .... المؤسسة :

Address .... العنوان :

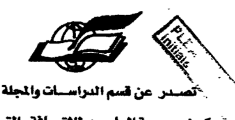
P.O. Box : .... صندوق البريد :

No. of Copies: ☐ عدد النسخ : Issues No.: ☐ العدد :

Subscription ☐ اشتراك Exchange ☐ تبادل Gift ☐ إهداء

Signature : .... التوقيع : Date : .... التاريخ :





تصدر عن قسم الدراسات والمجلة
بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
دبي - ص.ب. ٥٥١٥٦
هاتف ٢٦٢٤٩٩٩ ٤ ٩٧١+
فاكس ٢٦٩٦٩٥٠ ٤ ٩٧١+
دولة الإمارات العربية المتحدة

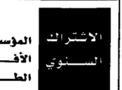
السنة الحادية عشرة : العدد الثالث والأربعون - شعبان ١٤٢٤ هـ - اكتوبر (تشرين الأول) ٢٠٠٣ م

رقم التسجيل الدولي للمجلة

ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

المجلة مسجلة في دليل
أولريخ الدولي للدوريات
تحت رقم ٣٤٩٣٧٨

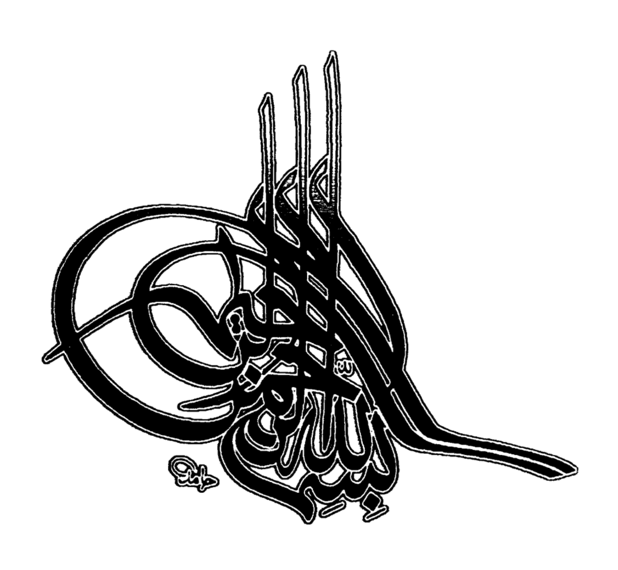
هيئة التحرير



	داخل الإمارات	خارج الإمارات
المؤسسات	١٠٠ درهم	١٥٠ درهماً
الأفراد	٧٠ درهماً	١٠٠ درهماً
الطلاب	٤٠ درهماً	٧٥ درهماً

يخضع ترتيب المقالات لأمور فنية

الفهـــرس



نحن والعلم في المعايير الدولية
هل يلتقي الخطّان يوماً؟

إنَ ما نقصده بالعلم في المعايير الدولية تلك المعايير والمؤشرات التي يرتكز عليها خبراء المنظمة العالمية، للتربية والثقافة والعلوم في تحديد المستوى التعليمي، والعلمي، لأي مجتمع أو دولة أو أمَة، فهولاء يعتمدون على معايير عديدة منها: عدد الجامعات والمعاهد ومراكز البحث في الدولة، ونسبتها مع السكان. وكذا عدد العلماء وعدد الحاصلين على الشهادات العليا، وكذا الحائزون على الجوائز العالمية، مثل جائزة نوبل وغيرها، ومدى مساهمة هؤلاء في الاكتشافات والاختراعات العلميَة التي ينشدها العالم، ويتم تحديد نسبة هؤلاء مع عدد السكان، التي يفترض أن تكون ١/١٠٠٠٠ شخص.

وكذا عدد الدوريات العلميَة المعتبرة التي تصدر عن تلك الدولة، وعدد الإصدارات العلميَة التي تصدر عنها سنويا، و عدد الأبحاث العلميَة التي يقوم بها أبناء البلد والدوريات العالمية، التي تنشر فيها. كما يتم النظر في مدى عناية الحكومة بالناحية التعليمية والبحثيَة، وموقع ذلك من أولياتها وقيمة المخصصات للبحث العلمي ونسبتها من الدخل الوطني للعام، وكذا عدد الجوائز التشجيعيَة والتقديرية التي تمنحها الدولة والقطاع الخاص لتشجيع البحث العلمي وتطويره.

ولو سأل أي مواطن عربي نفسه أين نحن من هذه المعايير؟ وما حظنا منها؟ وهل فينا من يسعى إلى تحقيق بعضها أو معظمها؟ وهل تفكيرنا الاستراتيجي متجه نحوها أو مجاف لها؟ وهل مفهومنا للثقافة وتفسيرنا لعناصرها منسجم معها ؟ وهل نبوّئها مكان الريادةً في مخططاتنا وميزانياتنا ؟ وهل لدينا الاستعداد الكافي للإنفاق على البحث العلمي، وإن أدركنا أن أعماله قد تنجح وقد تخفق، لوجد الإجابة أننا وهذه المعايير على خطين متوازيين، لا يعلم التقاءهما إلا الله سبحانه وتعالى.

ولعل من أكبر المشكلات، وأكثرها تعقيدا في هذا المجال في بلادنا العربية، التفكك الرهيب الحاصل بين المؤسسات العلميّة ومراكز البحث من جهة، والمؤسسات الصناعية والإنتاجية من جهة أخرى.

وهنا لا ننسى القطاع الخاص، الذي لا يوجد في معجمه مفردات تشجيع البحث العلمي، أو التطوير التكنولوجي، اعتماداً على الكفاءات الوطنية والمؤسسات العلميَة المحليَة.

ويظهر هذا الأمر جليًا في الارتباك الواضح والتردد الكبير الذي يطبع تصرفات المؤسسات الحكوميَة تجاه هذه المسألة، حيث إنها لم تبد حتى الآن رغبة أكيدة وشجاعة كافية في احتضان الباحثين وتبني مشاريعهم العلميَة، وتحمل أعبائها المالية، نظريًا ومخبريًا، أو على الأقل التنسيق مع الجامعات، ومراكز البحث ومساعدتها ماديًا ومعنويًا لإنجاز الأعمال الممكنة.

بينما نجد في الغرب أن التعاون القائم بين الجامعات، ومراكز البحث والمؤسسات الصناعية، حكومية كانت أو خاصَة، هو القاعدة الأساس الذي ترتكز عليه تلك الدول في تقدمها العلمي، وتطورها التكنولوجي، وازدهارها الصناعي ونموّها الاقتصادي.

وإلى جانب هذا التعاون المحكم الأوصال، القائم بين المؤسسات العلميَة والصناعيّة في الغرب، يوجد لديهم ما يعبر عنه بمجالس التفكير، التي يضم كل واحد منها مجموعة من العلماء في اختصاص واحد، حيث تدرّس المسائل العلميَة المتعلقة بمجال بحثها.وما المشاريع الممكن تقديمها للبلاد من أجل تطويرها، وتمكينها من المنافسة، ومثل هذه الإرادة تكاد تكون مفقودة لدى علمائنا والآثار السلبيَة لهذه الظاهرة بداية على الأداء العلمي لمؤسساتنا، ولا نريد هنا أن نبحث في أسباب ذلك؛ لأنّ هذا باب آخر تحتاج دراسته إلى البحث في عناصر أخرى مرتبطة به أو مؤثرة فيه.

والذي يمكن قوله في خاتمة هذا الكلمة أننا على يقين من أنّ الخطين سيلتقيان إذا أحكم أمر أربعة من الناس، فاجتمع على التمكين لهذه الأمَة، وهؤلاء هم: رجل مكّناه من زمامنا وسلمناه مقاليد أمورنا، ورجل وكلناه بثغر من ثغورنا، وفوّضناه بإدارة بعض مصالحنا، ورجل زاده الله بسطة في العلم فسلمناه عقول أبنائنا، وعلقنا عليه آمالنا، ورجل زاده الله بسطة في المال، وآتاه من فضله، جعلنا فيه بعد الله رجاءنا .

والله الموفق لما فيه الخير والسداد لأمتنا .

مدير التحرير

الدكتور عزّ الدين بن زغيبة

الضَّرَرُ يُزَال

دراسة تأصيلية ومقارنة بين

السيوطي وابن نجيم

د. فريدة زوزو
الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا

مقالات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ وعلى وآله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد،

يهدف هذا البحث إلى تناول القاعدة الفقهية «الضَّرَر يُزَال» بالشرح والتأصيل، ثم موازنة ما جاء عن القاعدة عند كل من الإمام السيوطي والإمام ابن نجيم في كتابيهما الموسومين بعنوان (الأشباه والنظائر).

ومن أجل تناول مفيد للموضوع سأقوم أولا بتأصيل القاعدة، ثم بشرحها، وذكر ما يُبنى عليها من أبواب الفقه، وما يتعلق بها ويتفرع عنها من قواعد، ثم إجراء موازنة بين السيوطي وابن نجيم في موضوع القاعدة. وتشمل الموازنة ستة جوانب أراها مهمة: تسمية القاعدة، وترتيبها، وتأصيلها، وشرحها، ومنهج التدوين والكتابة فيها، والقواعد المتفرعة عنها والمتعلقة بها، وتطبيقاتها، والاستثناءات عليها. كما أني ختمتها بالإشارة إلى ما يمكن أن يُبنى عليها من نظريات فقهية تفيد في تسهيل إعمال الفقه الإسلامي.

وأسال الله الكريم، رب العرش العظيم، أن يعلمنا ما ينفعنا، وأن ينفعنا بما علمنا، وأن يزيدنا علمًا. والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

هذه القاعدة تعدّ من القواعد الكبرى التي

يعتمد عليها الفقهاء في تقرير الأحكام الشرعية للحوادث والمسائل المستجدة، وأغلب كتب القواعد الفقهية عبرت عنها بقول: «الضَّرَر يُزَال»[1]، وعبر عنها الأستاذ الزرقا[2] بـ«لا ضرر ولا ضرار»، وهو ما جعله الآخرون أصلا لها.

وهذه القاعدة كما يقول الأستاذ الزرقا: «من أركان الشريعة، وتشهد لها نصوص كثيرة في الكتاب والسنة، كما أنها سند لمبدأ الاستصلاح في جلب المصالح ودرء المفاسد، وهي عدة الفقهاء وعمدتهم وميزانهم في طريق تقرير الأحكام للحوادث[3].

أصل القاعدة:

أصل القاعدة قول النبي ﷺ: «لا ضَرر ولا ضِرار»، وهو حديث أخرجه الإمام مالك مرسلاً في الموطأ[4]، والحاكم النيسابوري في المستدرك[5]، والإمام البيهقي في سننه[6]، والدارقطني[7]، من حديث أبي سعيد الخدري، وأخرجه ابن ماجه[8]، موصولاً من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت رضي الله عنهما[9]، وأحمد في مسنده[10].

وهذا الحديث، وإن كان في رتبة الحسن، كما ذكر الزرقا[11]، له طرق يقوي بعضها بعضا[12]؛ إذ قد تم وصله من قبل المحدثين. كما أن الحديث، وإن كان خبر آحاد، يُعدّ حسب رأي الشاطبي من المقاصد الظنيّة القريبة من القطعي، كما ذكر في المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة: «كل دليل شرعي إما أن يكون قطعيًا أو ظنيًا، فإن كان قطعيًا فلا إشكال في اعتباره... وإن كان ظنيًا، فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أو لا.

فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضًا، وإن لم يرجع وجب التثبت فيه. ولم يصح إطلاق القول بقبوله، ولكنه قسمان: قسم يضاد أصلاً، وقسم لا يضاده ولا يوافقه. فالجميع أربعة أقسام. (فأما الأول) فلا يفتقر إلى بيان، و(وأما الثاني). وهو الظنيّ الراجع إلى أصل قطعيّ فإعماله أيضًا ظاهر، وعليه عامة أخبار الآحاد، فإنها بيان للكتاب، لقوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[13]. ومثل ذلك ما جاء في الأحاديث في صفة الطهارة الصغرى والكبرى، والصلاة والحج، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب.

وكذلك ما جاء في الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع والربا وغيره، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾[14]، وقوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾[15]، الآية. إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد، أو التواتر. إلا أن دلالتها ظنيّة. ومنه أيضًا قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»، فإنه داخل تحت أصل قطعيّ في هذا المعنى[16]، ويذكر الشاطبي تفصيلاً مهمًا يشرح به لماذا يدخل هذا الحديث تحت صنف الظنيّ الراجع إلى قطعيّ فيقول: «فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كليات؛ كقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُواْ**﴾[17] ، و ﴿**وَلا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ**﴾[18] ، و﴿**لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا**﴾[19]، الآية، ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار. ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في

الشريعة، لا مراء فيه ولا شك. وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك»[٢٠].

شرح القاعدة:

كما سبق القول إنّ هذه القاعدة من أركان الشريعة، وتشهد لها نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، وهي أساس لمنع الفعل الضارّ وترتيب نتائجه في التعويض المالي والعقوبة، وهي أيضًا سند لمبدأ الاستصلاح في جلب المصالح ودرء المفاسد؛ وقد اعتمد عليها الفقهاء في تقرير الأحكام الشرعية للحوادث والنوازل.

والضرر اسم الضر، وقد أطلق على كل نقص يدخل الأعيان. والضَّر- بفتح الضاد- لغة: ضد النفع، وهو النقصان. يقال ضَرَّه إذا فعل به مكروها وأضرَ به. يتعدى بنفسه ثلاثيًا وبالباء رباعيًا. قال الأزهري: كل ما كان سوء حال وفقر وشدة في بدن فهو ضُرٌّ بالضم. وما كان ضد النفع فهو فتحها. ولا يخرج استعمال الفقهاء للفظ الضّرر عن المعنى اللغوي[٢١].

والضّرر: إلحاق مفسدة بالغير مطلقًا. والضرار: مقابلة الضرر بالضّرر[٢٢]. والحديث يفيد تحريم الضرر بشتى أنواعه؛ لأنه نوع من أنواع الظلم[٢٣] تجب إزالته؛ ويشمل ذلك دفعه قبل وقوعه بالطرق الممكنة، ورفعه بعد وقوعه بالتدابير والإجراءات اللازمة.

ولا يجوز مقابلة الضرر بالضرر أيضا؛ لأنه توسيع لدائرة الضرر؛ فالإضرار لا يلجأ إليه إلا لضرورة. ويستثنى من ذلك ما خُصَّ بدليل، وكان عقوبة شرعيّة مثل الحدود والعقوبات الأخرى كالقصاص.

والضِّرار (بكسر الضاد) من ضرّه وضارّه بمعنىً، وهو خلاف النفع. فيكون الثاني على هذا تأكيدًا للأول، لكن المشهور أن بينهما فرقًا، فحمل اللفظ على التأسيس أولى من التأكيد[٢٤].

وذكر ابن حجر عدة أقوال في الفرق بين الضرر والضرار، ومن بين هذه الأقوال: أن معنى الضرر إلحاق مفسدة بالغير مطلقًا، ومعنى الضرار إلحاق مفسدة بالغير على وجه المقابلة له، لكن من غير تقييد بقيد الاعتداء بالمثل والانتصار للحق. وظاهر الحديث تحريم سائر أنواع الضرر إلا لدليل[٢٥].

ويرى الزرقا أن هذا المعنى الذي ذكره ابن حجر أليق بلفظ الضرار؛ إذ الفعال مصدر قياسي لفَاعلَ الذي يدل على المشاركة[٢٦].

ومن هنا نقول إنّ المقصود بالضرار نفي فكرة الثأر المحض للانتقام من أجل الانتقام، الذي يزيد الضرر ويوسع دائرته؛ فالإضرار، ولو كان على سبيل المقابلة، لا يجوز أن يكون هدفًا مقصودًا؛ وإنما يُلجأ إليه اضطرارًا عندما لا يكون غيره من طرق التلافي؛ والقمع أنفع وأفضل منه. فمن أتلف مال غيره مثلاً لا يجوز أن يقابل بإتلاف ماله؛ لأن ذلك توسيع للضرر بلا منفعة، وأفضل من تضمين المتلف قيمة ما أتلف، فإنّ فيه نفعًا بتعويض الضرر، وتحويل الضرر نفسه إلى حساب المعتدي، وذلك بخلاف الجناية على النفس أو البدن مما شرع فيه القصاص؛ فمن قتل يقتل، ومن قطع يقطع؛ لأن هذه الجنايات لا يقطعها إلا عقوبة من جنسها[٢٧].

ونصّ هذه القاعدة ينفي الضرر، فيوجب منعه مطلقًا، ويشمل ذلك الضرر العام والضرر الخاص، ويشمل أيضا دفع الضرر قبل وقوعه، بطرق الوقاية الممكنة، كما يشمل أيضا رفعه بعد وقوعه بما يمكن

من التدابير التي تزيل آثاره وتمنع تكراره، ومن ثم إنزال العقوبات المشروعة بالمجرمين لا ينافي هذه القاعدة، وإن ترتب عليها ضرر بهم؛ لأن فيهم عدلاً ودفعًا لضرر أعمّ وأعظم.

ولكن هناك من يرى أن المراد هو الضرر الفاحش مطلقًا، والضرر الذي ينشأ من فعل المرء أمر غير مشروع. أما الضرر غير الفاحش الذي ينشأ من فعل شيء مشروع فليس بممنوع. كما لو بنى أحد في ملكه بناء سدّ به نافذة من نوافذ جاره[٢٣].

وفي الحقيقة أن تقدير الضرر إن كان فاحشا أم لا هو محل الخلاف. أما الضرر ذاته فالقاعدة فيه أن يُنفى ويرفع. ولا يوجد أحد من الفقهاء من يرى منع رفع الضرر بعد وقوعه أو دفعه قبل وقوعه. وهذا الذي يدفع إلى البحث في حد الضرر الموجب للدفع أو التعويض أو العقوبة، وهو ما يرجع إلى نظر القاضي.

وكذلك الممنوع في مقابلة الضرر بالضرر هو المقابلة بغير حقّ. أما إذا كانت المقابلة حقًّا معترفًا به في الشرع فليست ممنوعة، كما في العقوبات الشرعية التي تنزل بالمجرمين، فإن إنزال العقوبة بهم مقابلة مشروعة لضررهم، ردعًا لهم وزجرًا لغيرهم، وهذه المقابلة حق لولي الأمر، ولا يقوم بها المعتدى عليه[٢٤]، لكي لا يؤول الأمر إلى الفوضى وانعدام النظام، والتعدي على الناس بحجة مقابلة الضرر بالضرر.

كما أن الموسوعة الفقهية ذكرت الألفاظ التي لها صلة بالضرر؛ ومنها الإتلاف، والاعتداء. فالإتلاف كما في اصطلاح الفقهاء إخراج الشيء من أن يكون منتفعًا به منفعة مطلوبة عادة، فإذا تعطل الشيء، ولم يمكن الانتفاع به عادة، كان تالفًا عند الفقهاء دون اللغويين. وعلى هذا الإتلاف نوع من الضرر، وبينهما عموم وخصوص. وكذلك الاعتداء فإنه في اللغة والاصطلاح: الظلم وتجاوز الحد. يقال: اعتدى عليه إذا ظلمه، واعتدى على حقه: أي جاوز إليه بغير حق. وعلى هذا فالاعتداء نوع من أنواع الضرر وفرع منه[٢٥].

ما يبنى عليها من أبواب الفقه:

يبني الفقهاء على هذه القاعدة كثيرًا من أبواب الفقه، منها:

الرد بالعيب، وجميع أنواع الخيار، من خلاف الوصف المشروط، والتعزير، وإفلاس المشتري، وغير ذلك، والحجر بأنواعه، والشفعة: لأنها شرعت لدفع ضرر القسمة، والقصاص، والحدود، والكفارات، وضمان المتلف، والقسمة، ونصب الأئمة والقضاة، ودفع الصائل، وقتال المشركين، وقتال البغاة، وفسخ النكاح بالعيوب أو الإعسار، وغير ذلك[٢٦].

من أحكام هذه القاعدة:

لو انتهت مدة إجارة الأرض الزراعية قبل أن يستحصد الزرع تبقى الأرض في يد المستأجر بأجر المثل حتى يستحصد منها لضرر المستأجر بقلع الزرع قبل أوانه.

لو باع شيئًا مما يسرع إليه الفساد كالفواكه مثلاً، وغاب المشتري قبل نقد الثمن وقبض المبيع وخيف فساده، فللبائع أن يفسخ البيع ويبيع غيره دفعًا للضرر.

يجوز حبس المشهورين بالدعارة والفساد حتى تظهر توبتهم، ولو لم يثبت عليهم جرم معين بطريق

قضائي دفعًا لشرهم: لأنهم قد يحتاطون ويتحفظون. فقد يملأون الدنيا فسادًا وإضرارًا ولا يمكن إثبات شيء عليهم بطريق قضائي[32].

قواعد تتعلق بهذه القاعدة:

هناك قواعد فقهية تتفرع من هذه القاعدة، وهي قواعد فقهية ضابطة لأحكام الضرر. ولقد عُني الفقهاء كثيرًا بدراسة موضوع الضرر ومعالجة آثاره. وقعدوا لذلك مجموعة من القواعد الفقهيَة تضبطه. وتوضح معالمه العامة. وتنظم آثاره[33]. ومما يتفرع عن هذه القاعدة ويتعلق بها[34] ويندرج تحتها قواعد عدة منها:

الضرورات تبيح المحظورات:

والضرورة هي العذر الذي يجوز بسببه إجراء الشيء الممنوع وارتكاب المحظور. فهي ظرف قاهر يُلجئ الإنسان إلى فعل المحرم[35]. وهي أيضا الحالة الملجئة لتناول الممنوع شرعا[36]. وعرفها الزركشي بقوله: «فالضرورة بلوغه حدًا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب كالمضطر للأكل واللبس بحيث لو بقي جائعًا أو عريانًا لمات أو تلف منه عضو. وهذا يبيح تناول المحرم[37].

أما هذه القاعدة فمستفادة من استثناء القرآن الكريم في حالات الاضطرار الطارئة في ظروف استثنائية بقوله تعالى: **﴿وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾**[38]. وقوله تعالى: **﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾**[39]، وقوله تعالى: **﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾**[40]. لذا يرى الفقهاء أنه جاز للطبيب الكشف على عورات الأشخاص إذا توقفت عليها مداواتهم، وجاز أكل الميتة عند المخمصة. وللتداوي يجوز للعليل أكل الميتة وشرب الدم والبول إذا أخبره الطبيب المسلم أن شفاءه فيه، ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، والتلفظ بكلمة الكفر والإكراه، وكذا إتلاف المال وأخذ مال الممتنع من أداء الدين بغير إذنه. ودفع الصائل ولو أدى إلى قتله[41].

ويضع الفقهاء للعمل بهذه القاعدة شرطًا، أنهم اشترطوا عدم نقصان الضرورة في نظر الشرع عن المحظور الذي اقتضت إباحته. وهو ما ذهب إليه السيوطي وابن نجيم والزرقا وغيرهم[42]. كما لو دُفن الميت بلا تكفين فلا ينبش منه: لأن مفسدة هتك حرمته أشد من عدم تكفينه. الذي قام التراب بالستر مقامه. ويرى الشيخ أحمد الزرقا أن هذه القاعدة من فروع القاعدتين السابعة عشرة والثامنة عشرة من قواعد المجلة. وهما: «إذا ضاق الأمر اتسع». و«لاضرر ولا ضرار»: لأن ما تفرع عليها يمكن أن يتفرع على تينك. فإن من فروعها: جواز إتلاف مال الغير إذا أكره عليه بمُلجئ. وجواز أخذ الدائن مال المديون الممتنع عن الأداء إذا ظفر. وإن كان من خلاف جنس حقه في زماننا[43].

الضرورات تقدر بقدرها:

ويعبر بعض العلماء عن هذه القاعدة بقولهم «ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها»[44]. وهذه القاعدة تعدّ قيدًا لسابقتها: فالاضطرار إنما يبيح من المحظورات مقدار ما يدفع الخطر، فلا يجوز الاسترسال، ومتى زال الخطر عاد الحظر. كما أن ما تدعو إليه الضرورة من المحظورات إنما يرخص

منه القدر الذي تندفع به الضرورة فحسب، فإذا اضطر الإنسان لمحظور فليس له أن يتوسع في المحظور، بل يقتصر منه على قدر ما تندفع به الضرورة فقط[٥٥]. فالطبيب يكشف من العورة لمداواتها بالقدر الذي يحتاج إليه كشفه فقط، وكذلك لا يأكل من الميتة إلا قدر إمساك الرمق[٥٦]. وكذلك المضطر لأكل مال الغير. فإن الضرورة تقتصر على إباحة إقدامه على أكل ما يدفع به الضرورة بلا إثم فقط، ولكن لا تدفع عنه الضمان[٥٧].

ويستثنى منها العرايا واللعان والخلع كما ذهب إلى ذلك الشافعية، فإن العرايا أبيحت للفقراء، ثم جازت للأغنياء في الأصح. واللعان جوز حيث تعسر إقامة البينة على زناها، ثم جاز حيث يمكن. والخلع فإنه أبيح على سبيل الرخصة[٥٨].

الضرر لا يزال بمثله:

هذه القاعدة تعدّ قيدًا لقاعدة «الضرر يزال»، التي أوجبت إزالة الضرر قبل وقوعه ودفعه بعد وقوعه؛ فإزالة الضرر لا يجوز أن تكون بإحداث ضرر مثله؛ لأنّ هذا ليس إزالة : مثلما كان الضرر لا تتيسر إزالته إلا بإدخال ضرر مثله على الغير، ولا يمكن جبره فيترك على حاله، كما إذا لم يجد المضطر لدفع الهلاك جوعًا إلا طعام مضطر مثله، أو بدن آدمي حي، فإنه لا يباح تناولهما[٥٩]، وكذلك ما لو أُكره على قتل المسلم بالقتل مثلا لا يجوز؛ لأن هذه إزالة الضرر بضرر مثله، بخلاف أكل ماله فإنه إزالة الضرر بما هو أخف منه[٦٠].

ومن باب أولى أن لا يُزال الضرر بضرر أعظم منه؛ فالشرط أن يزال الضرر بلا إضرار بالغير، فإن أمكن وإلا بأخفّ منه. وعلى ذلك لا يجوز لإنسان محتاج إلى دفع الهلاك عن نفسه جوعًا أن يأخذ مال محتاج مثله. كما لا يجوز لمن أكره على القتل أن يقتل إذا كان المراد قتله بغير وجه حق. وإذا ظهر في المبيع عيب قديم. وحدث عند المشتري عيب جديد. امتنع رد المبيع بالعيب القديم لتضرر البائع بالعيب الجديد إلا أن يرضى[٦١]. وإذا طلب أحد الشركاء قسمة الملك المشترك، الذي لا يقبل القسمة. لا يجاب طلبه؛ لأنه يترتب على هذه القسمة ضرر. فلا يدفع ضرر الشركة بإحداث ضرر القسمة. وإنما يدفع بقسمة المهايأة[٦٢]. أو ببيع الملك المشترك وقسمة ثمنه[٦٣].

الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف:

يعني أن الضرر تجوز إزالته بضرر يكون أخف منه. ولا يجوز أن يزال بمثله أو بأشد منه[٦٤]. وهذه القاعدة متداخلة مع القاعدة التي قبلها. وإذا كانت قاعدة (الضرر لا يزال بمثله) تُعمل في حال إزالة ضرر ما: لكي لا نحدث ضررًا آخر مثله، فيكون عملنا عبثًا، ولا لنحل مكانه ضررًا أشد منه، فنكون قد وقعنا في المحظور. فإن القاعدة الثانية (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف) كأنها شارحة أو مبيِّنة للقاعدة الأولى. بأننا عند إزالة الضرر ينبغي الحرص على عدم الإضرار، وعدم إحداث ضرر يفوق الضرر المراد إزالته.

ومثاله: إذا أحدث المشتري في العقار المشفوع أبنية، فلو أجبر المشتري والحالة هذه على قلعها وتسليم العقار المشفوع للشفيع يتضرر المشتري، كما أنه إذا اجبر الشفيع على أخذ المشفوع، مع دفع قيمة البناء: الذي أحدثه المشتري يتضرر أيضا بإجباره على دفع نقود ثمنًا للبناء المحدث زيادة عن قيمة المشفوع إلا أن هذا الضرر أخف من ضرر

المشتري فيما لو أجبرناه على قلع البناء؛ إذ يضيع ما أنفقه على البناء بلا مقابل، بخلاف الشفيع فإنه يأخذ مقابل الثمن الذي يدفعه البناء أو الشجر. ولهذا يكلف الشفيع بأخذ الأبنية ودفع القيمة للمشتري؛ لأن ضرره أخف من ضرر المشتري.

ومثاله أيضاً: حبس من وجبت عليه النفقه إذا امتنع عن أدائها ولو نفقة ابنه. وجواز ضربه في الحبس إذا امتنع عن الإنفاق. وكذلك وجوب النفقات في مال الموسرين لأصولهم وفروعهم وأرحامهم المحارم من النسب المحتاجين[..].

إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما:

هذه القاعدة محكومة بقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات)[..]. فإذا وجدت محظورات أو أضرار، وكان من الضروري ارتكاب أحد الضررين أو المحظورين؛ لدفع الآخر، فإنه يلزم ارتكاب أخفهما وأهونهما وأقلهما مفسدة وضرراً. وذكر صاحب (القواعد الكلية والضوابط الفقهية) في القاعدة الثامنة والثمانين تحت عنوان: «في ارتكاب إحدى المفسدتين لدفع أعلاهما» أن الفقهاء قالوا: يجوز ارتكاب إحدى المفسدتين لدفع أعلاهما. وذلك في مواضع متعددة، يطرد فيها أكثر من ألف فرع من فروع الفقه[..].

ويذهب الشيخ أحمد الزرقا في شرحه للقواعد الفقهية إلى أن مراعاة أعظمهما تكون بإزالته؛ لأن المفاسد تراعى نفياً، كما أن المصالح تراعى إثباتاً. وإذا كان البعض يرى أن هذه القاعدة هي عين القاعدة السابقة (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف)، فإنه يمكن عدّها تخصيصاً لها بما إذا كان الضرر الأشد واقعاً، وأمكن إزالته بالأخف، وتخصيص هذه بما إذا تعارض الضرران ولم يقع أحدهما بعد. وما ذهب إليه الشيخ الزرقا أحسن من دعوى التكرار؛ إذ التأسيس أولى من التأكيد إذا أمكن. كما أن هذا التخصيص يشير إليه التعبير بيزال في الأولى، وبتعارض في الثانية[٥٨].

فالإزالة تكون بعد الوقوع، فيزال الضرر الواقع بضرر أخف منه. أما التعارض فيكون بين أمرين يتدافعان في الوقوع، فنحاول دفع أعظمهما بارتكاب أخفهما، إذا تعذر دفعهما معاً.

ومن الأمثلة على ذلك: أجاز العلماء أخذ الأجرة على ما دعت إليه الضرورة من الطاعات، كالأذان والإمامة وتعليم القرآن والفقه والفتيا وغيرها، بعد أن لم تكن يؤخذ عليها أجرة من قبل. وجواز شق بطن المرأة الميتة لإخراج الجنين إذا كانت تُرجى حياته. وجواز السكوت عن إنكار المنكرات إذا ترتب على إنكارها خطر أعظم[..]. وهي نفسها قاعدة (يختار أهون الشرين). كما ذهب إلى ذلك الشيخ أحمد الزرقا، وابنه مصطفى الزرقا، وغيرهما[..].

يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام:

هذه القاعدة مبنية على المقاصد الشرعية في مصالح العباد، فإذا كانت قاعدة (الضرر يزال) تفيد إزالة الضرر مطلقاً، وإذا كانت قاعدة (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف) تفيد أن الضرر الأعلى يزال بالضرر الأدنى، فإن هذه القاعدة مفسرة أو مخصصة للقاعدة السابقة، حيث إنّ التفاوت بين الضررين إما أن يكون من جهة العموم والخصوص، وإما من جهة الشدة والضعف، فمن جهة العموم والخصوص أنّ الضرر إذا كان عاماً فإنه يزال بالضرر الخاص؛ إذ العام

أقوى من الخاص، والمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة. ولهذا قال الفقهاء: «يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام»[٦١].

ولهذه القاعدة تطبيقات كثيرة لا تحصى، منها: المنع في اتخاذ حانوت للطبخ أو للحدادة مثلاً بين البزازين. وجواز الحجر على الطبيب الجاهل. والمكاري المفلس[٦٢]. ومنه جواز التسعير إذا تعدى أرباب القوت في بيعه بالغبن الفاحش. ومنه بيع الفاضل من طعام المحتكر عن قوته وقوت عياله إلى وقت السعة. وغيرها[٦٣]. ومثالها أيضًا ما لو كان لأحد جدار على الطريق العام ومال بحيث يخشى انهدامه، فإنه يجبر على هدمه دفعًا للضرر العام. وهدم الدور الملاصقة للحريق منعًا لتجاوزه إذا خيف سريانه[٦٤].

درء المفاسد أولى من جلب المصالح:

القصد من تشريع الأحكام دفع المفاسد عن الناس وجلب المصالح لهم. والمصالح المحضة قليلة وكذلك المفاسد المحضة قليلة أيضًا. والغالب منها اشتمل على المصالح والمفاسد[٦٩]. وعلى هذا فهذه القاعدة يعمل بها عند التعارض بين مصلحة وبين مفسدة، وهي غير القاعدة التي يعمل بها عند تعارض مفسدتين (إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما)، ولا عند تعارض شرين (يختار أهون الشرين)، ولا عند تعارض الضرر العام والضرر الخاص، فدرء المفاسد أولى من جلب المصالح، فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبًا؛ لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات[٧٠]. قال عليه الصلاة والسلام: (ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم)[٧١].

ومن تطبيقات هذه القاعدة: أنه ليس للإنسان أن يفتح مثلا كوة تشرف على مقر نساء جاره. بل يكلف أن يتخذ فيها ما يقطع النظر. وكذلك ليس له أن يحدث في ملكه ما يضر بجاره ضررًا بيّنًا. كاتخاذه بجانب دار جاره طاحونًا مثلاً يوهن البناء. أو معصرة أو فرنًا يمنع السكنى بالرائحة والدخان[٦٥]. وكذا لو اتخذ بجانب داره كنيفا أو بالوعة أو ملقى قمامات يضر بالجدار. فلصاحب الجدار أن يكلفه إزالة الضرر. وإذا كان الضرر لا يزول إلا برفعه بالمرة فإنه يرفع. وإن كان لمحدثه منفعة في إبقائه: لأن درء المفاسد أولى من جلب المصالح[٦٦]. كما أنه تطبيقًا لهذه القاعدة تمنع التجارة بالمحرمات من خمر ومخدرات وغيرها. ولو أن فيها أرباحًا ومنافع اقتصادية بزعم من يدعي ذلك[٦٧]. وهذه القاعدة مع غيرها أصلاً لنظرية «استعمال الحق بالنظر إلى ما يؤول إليه من أضرار». أو ما يسمى في عرف القانونيين اليوم «نظرية التعسف في استعمال الحق». التي سنشير إليها لاحقًا.

الضرر يدفع بقدر الإمكان:

هذه القاعدة تعبر عن وجوب دفع الضرر قبل وقوعه بكل الوسائل الكافية الكافلة، وفقا لقاعدة المصالح المرسلة والسياسة الشرعية، وذلك بقدر الإمكان؛ لأن التكليف الشرعي على حسب الاستطاعة، فإن أمكن دفعه بالكليّة فبها، وإلا فبقدر الإمكان. فإن كان مما يقابل بعوض جبر به، أما إذا لم يمكن دفع الضرر بالكليّة ولا جبره فإنه يترك على حاله، ويدفع بقدر ما يمكن[٦٨].

ومن تطبيقات ذلك: شرع الجهاد لدفع شر الأعداء، ووجبت العقوبات لقمع الإجرام وصيانة

الضرر يُزال دراسة تأصيلية ومقارنة بين السيوطي وابن نجيم

الأمن الداخلي. ووجب سد ذرائع الفساد وأبوابه من جميع أنواعه، إلى غير ذلك من التدابير اللازمة لدفع الشر والحيلولة دونه. كما شرع حقّ الشفعة: لدفع ضرر سوء الجوار، وشرع الحجر على السفية: لدفع ضرر سوء تصرفاته عن نفسه وأسرته. وشرع الحجر على المدين المفلس منعا لضرر الدائنين من تصرفاته. وشرع الإجبار القضائي على قسمة المال المشترك القابل للقسمة بناء على طلب أحد الشركاء دفعًا لضرر شركة الملك. وشرعت بعض الخيارات في العقود لدفع الضرر كما في خيار الشرط والرؤية وخيار التعيين في البيوع لحاجة بعض المشترين إلى التروي والاستشارة قبل البتّ وغيرها[٧٢].

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة:

الحاجة تنزل فيما يحظره ظاهر الشرع منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة. وتنزيلها منزلة الضرورة في كونها تثبت حكما. وإن افترقا في كون حكم الأولى (الحاجة) مستمرًا. وحكم الثانية (الضرورة) مؤقتًا بمدة قيام الضرورة: إذ الضرورة تقدر بقدرها[٧٣].

وكما سبق القول. إن الضرورة هي تلك الحالة التي يتعرض فيها الإنسان إلى الخطر في دينه أو نفسه أو عقله أو عرضه أو ماله، فيلجأ إلى مخالفة الدليل الشرعي الثابت: لكي يخلص من هذا الخطر. كمن لا يجد ما ينقذ به حياة مريض إلا التداوي بمحرم. فقد ثبت أن هذه الشريعة جاءت لحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينات[٧٤].

والحاجة هي الحالة الملجئة التي تستدعي تيسيرًا أو تسهيلاً لأجل الحصول على المقصود، فهي دون الضرورة من هذه الجهة، وإن كان الحكم الثابت لأجلها مستمرًا، والثابت للضرورة مؤقتًا. والحاجة العامة هي التي لا تخصّ ناسًا دون ناس، ولا قطرًا دون قطر، بل تعمهم جميعًا كالحاجة إلى الإيجار والاستئجار، والخاصة هي التي تختص بناس دون ناس وفئة دون فئة، أو صنف دون صنف، كحاجة التجار إلى اعتبار البيع بالنموذج مسقطًا لخيار الرؤية[٧٥].

وكيفما كانت الحاجة فالحكم الثابت بسببها يكون عامًا بخلاف الحكم الثابت بالعرف والعادة، فإنه يكون مقتصرًا وخاصًا بمن تعارفوه وتعاملوا عليه واعتادوه، وذلك لأن الحاجة إذا مست إلى إثبات حكم تسهيلاً على قوم لا يمنع ذلك من التسهيل على آخرين ولا يضر، بخلاف الحكم الثابت بالعرف والعادة. فإنه يقتصر على أهل ذلك العرف: إذ ليس من الحكمة إلزام قوم بعرف آخرين وعادتهم ومؤاخذتهم بها[٧٦].

ومما يتفرع على هذه القاعدة من تطبيقات ؛ تجويز الإجارة، وتجويز السلم، وتجويز استئجار السمسار، وتجويز استئجار الظئر للإرضاع والاستصناع، ودخول الحمام بأجر، والوصية. والإضافة إلى الحاجة في التجويز هنا إذا كان التجويز مخالفًا للقياس، وإلا فإن إضافته للقياس أولى إذا كان غير مخالف للقياس[٧٧].

موازنة بين السيوطي وابن نجيم في موضوع القاعدة وتطبيقاتها:

بعد أن تم تناول القاعدة بالشرح والتأصيل نحاول أن نقوم بموازنة بين كل من الإمام السيوطي والإمام ابن نجيم في كتابيهما الموسومين باسم (الأشباه والنظائر)، والغرض من هذه الموازنة

الوقوف على القاعدة وشرحها، ومنهج الكتابة فيها، وتطبيقاتها عند كل من الإمامين.

ولهذا ستتناول الموازنة اسم القاعدة وترتيبها عند كل منهما، ومنهج التدوين فيها، وتأصيلها وشرحها، والقواعد المتفرعة عنها، وتطبيقاتها، والاستثناءات الواردة عليها. فنكون أمام أوجه ستة للموازنة.

أولا: اسم القاعدة وترتيبها:

يتفق كل منهما على أن اسم القاعدة هو «الضرر يزال»، ويوردها السيوطي على أنها القاعدة الرابعة، بينما يوردها ابن نجيم على أنها الخامسة. يقول السيوطي: «القاعدة الرابعة الضرر يزال»[٧٨]، ويقول ابن نجيم: «القاعدة الخامسة الضرر يزال»[٧٩]. وذلك لأن السيوطي تابع التقسيم الذي قال به ابن السبكي. في ذكر القواعد الخمس، التي ذكر الأصحاب أن جميع مسائل الفقه يرجع إليها، وهي: اليقين لا يزول بالشك، والمشقة تجلب التيسير، والضرر يزال، والعادة محكمة، ثم الخامسة التي زيدت وهي الأمور بمقاصدها استقر عن ابن السبكي، ولكن بعد ذلك يجعل السيوطي «الأمور بمقاصدها»[٨٠] الأولى، فتصير «الضرر يزال» هي الرابعة. أما ابن نجيم فإنه جعل هذه القواعد ستًا، قسم قاعدة الأمور بمقاصدها على قاعدتين: «لا ثواب إلا بالنية»، و«الأمور بمقاصدها»[٨١]، فصارت قاعدة «الضرر يزال» هي الخامسة في الترتيب، وتتلوها قاعدة «العادة محكمة»[٨٢].

ثانيا: منهج التدوين فيها:

وفيما يخص الكتابة في القاعدة ذكر السيوطي القاعدة أولاً، ثم ذكر أصلها من كتب السنة: الموطأ والمستدرك للحاكم، والسنن الكبرى للبيهقي، وسنن الداقطني، وسنن ابن ماجة. ثم ما يبنى على هذه القاعدة من أبواب الفقه، وما يتعلق بها من القواعد الفرعيّة، مع الإشارة إلى بعض التنبيهات التي تبين الاستثناءات. ثم التأصيل لمراتب الضرورة كما هي عند الأصوليين[٨٣]. أما ابن نجيم فإنه ذكر تعريفا للقاعدة في كتب المذهب دون تأصيل لها من كتب السنة أو من القرآن. ثم ذكر ما يبنى عليها من أبواب الفقه. ثم ذكر ما يتعلق بها ويتفرع عنها من قواعد. مع الإشارة إلى الاختلافات مع الشافعية في ذلك، ثم يذكر أحيانا بعض القواعد على أساس أنها (تذنيب)[٨٤]: أي القواعد الفرعية للقواعد المتفرعة عن القاعدة الأصل. كما يورد الاستثناءات عن القواعد الفرعية، وهناك بعض القواعد جعلها تنبيهات. مثل قاعدة «الضرر الأشد يزال بالأخف»[٨٥].

ولعل الأمر بين في كثرة التفريعات والتطبيقات عند ابن نجيم وقلتها عند السيوطي. والأمر في رأيي المتواضع يرجع إلى تأثر كل واحد منهما بطريقة التأليف الأصولي عند كل مذهب، فإذا كانت طريقة الحنفية طريقة فقهية تميل إلى بناء الأصول على الفروع، ومن ثمّ الاحتفال بالفروع أولا، ثم إيراد الأصول والقواعد التي تجمعها. فإن السيوطي من مدرسة المتكلمين التي تحتفل بالأصل، ثم تستنبط منه التفريعات بعد ذلك، وهنا يبدو تأثر منهج التأليف في القواعد الفقهية بمنهج التأليف في أصول الفقه.

ثالثا: تأصيل القاعدة وشرحها:

ذكر السيوطي أن أصل القاعدة قوله ﷺ: « لا ضرر ولا ضرار»، وقام بتخريجه، إذ ذكر أنه وارد



في الموطأ مرسلا عن عمرو بن يحيى عن أبيه، وأخرجه الحاكم في المستدرك، والبيهقي، والدارقطني من حديث أبي سعيد الخدري، وأخرجه ابن ماجه من حديث ابن عباس وعبادة ابن الصامت[86].

بينما لا نجد مثل هذا التأصيل عند ابن نجيم، بل يشرحها بما عند أصحابه في المذهب، فيقول: «القاعدة الخامسة: الضرر يزال. وفسره في المغرب بأنه لا يضر الرجل أخاه ابتداء ولا جزاء، وذكره أصحابنا رحمهم الله في كتاب الغصب والشفعة وغيرهما»[87]. والأمر واضح: إذ إنّ السيوطي كان محدثًا. بينما حظ ابن نجيم من الحديث لم يكن مثل السيوطي. هذا من جهة. ومن جهة أخرى جاء ابن نجيم متأخرا عن السيوطي بزمن. فالسيوطي توفي في ٩١١هـ بينما ابن نجيم توفي في ٩٧٠هـ. مما يمكن منه القول إنّ هذا كان دافعًا لابن نجيم أن يكتفي بشرح القاعدة عند أصحابه دون الحاجة إلى تخريجها. بما أنها قد سبق أن خُرِّجت على يد السيوطي. وكما يرى أغلب الباحثين أن ابن نجيم «ألف كتابه الأشباه والنظائر. وقد تأثر فيه بكتاب الأشباه والنظائر للسيوطي. حتى وضعه على غراره. وقد جمع فيه خمسا وعشرين قاعدة، وجعلها نوعين. قواعد كلية وهي ست. وباقيها أقل منها اتساعًا. يتفرع عنها بعض قواعد فقهية أخرى»[88]. وهو في جميع ما أورده مما أورده السيوطي مع الفروق الخاصة بالفروع الناتجة عن اختلاف المذهب الحنفي عن الشافعي[89].

رابعا: القواعد المتفرعة عنها:

أما القواعد المتفرعة عن هذه القاعدة فإن السيوطي له في ذلك منهج يقوم على إيراد القواعد المتفرعة أو المتصلة والمتعلقة بقاعدة «الضرر يزال»، ثم يذكر بعض القواعد الفقهية على أنها فروع للقواعد المتفرعة عن القاعدة الأصل، ويعبر عنها إما بلفظ (تذنيب) أو (تنبيه)[90].

وأولى هذه القواعد (الضرورات تبيح المحظورات) بشرط عدم نقصانها عنها، والثانية (ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها)[91]، ويذكر السيوطي فرعا لهذه القاعدة الثانية تحت عنوان (تذنيب) بقوله: «قريب من هذه القاعدة ما جاز لعذر بطل بزواله»[92]. والثالثة (الضرر لا يزال بالضرر) ويردفها بتنبيه، وذلك بأن «يستثنى من ذلك لو كان أحدهما أعظم ضررًا» فلا بد من النظر «لأخفهما ولأغلظهما»[93]. أما القاعدة الرابعة فهي (إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما). والقاعدة الخامسة هي (درأ المفاسد أولى من جلب المصالح)[94].

أما ابن نجيم فإنه يزيد على هذه القواعد، حيث يذكر هذه التي ذكرها السيوطي. ثم يزيد عليها. فالقاعدة الأولى المتعلقة بقاعدة «الضرر يزال» عند ابن نجيم هي (الضرورات تبيح المحظورات)[95]. لكن هذه القاعدة لا تتضمن الشرط الذي أورده السيوطي والشافعية عمومًا، وإن لم يورد ابن نجيم هذا الشرط. فإنه قال: «ولكن ذكر أصحابنا رحمهم الله ما يفيده»[96]، والثانية (ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها). ويورد التذنيب نفسه الذي أورده السيوطي بقوله إنّ (ما جاز لعذر بطل بزواله). أما القاعدة الثالثة فهي (الضرر لا يزال بالضرر)، وهي مقيدة لقولهم: الضرر يزال. أي لا بضرر[97]. ويردفها بقاعدتين،

ويجعلهما تنبيهين؛ التنبيه الأول (يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام)، وهي أيضًا مقيدة لقولهم: الضرر لا يزال بمثله[98]. والتنبيه الثاني (الأشد يزال بالأخف)[99]. القاعدة الرابعة هي (إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما)[100]، أما القاعدة الخامسة فهي (درء المفاسد أولى من جلب المصالح)، ثم القاعدة السادسة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة)[101].

ويبدو من خلال إيرادنا لتفريعات كل منهما أن ابن نجيم حذا حذو السيوطي في تقسيمه، وذكره للقواعد المتفرعة والمتعلقة بالقاعدة الأصل، ليس هذا فقط، بل إنه سلك مسلكه في ذكر التذنيبات والتنبيهات، ولا فرق، سوى القاعدة السادسة التي أدرجها ابن نجيم ضمن القواعد المتعلقة بقاعدة «الضرر يزال»، بينما أوردها السيوطي قاعدة مستقلة عنها.

خامسا: تطبيقاتها:

وإذا اتفقنا في جانب التقعيد للقاعدة الأصل، التي تتعلق بها أو تتفرع عنها إلا قليلاً، فإنه لاشك سنجد اختلافا في التطبيقات الجزئية لما بين المذهبين من اختلاف في طرق الاستنباط، ومناهج الاجتهاد.

وهذا لا يؤخذ على إطلاقه؛ إذ إنّ هناك اتفاقًا في مسائل، واختلافًا في أخرى، وإنما المقصود بالكلام الأول أن التقعيد في القواعد لا يظهر فيه الخلاف كبيرًا إلا عند التطبيق على الأفراد الجزئية.

ولذلك نجد أنهما اتفقا على ما يبنى على القاعدة من أبواب الفقه، ومن ذلك - يذكر السيوطي- الرد بالعيب وجميع أنواع الخيار من اختلاف الوصف المشروط، والتعزير، وإفلاس المشتري. وغير ذلك، والحجر بأنواعه. والشفعة: لأنها شرعت لدفع ضرر القسمة، والقصاص، والحدود، والكفارات، وضمان المتلف، والقسمة، ونصب الأئمة والقضاة، ودفع الصائل، وقتال المشركين والبغاة، وفسخ النكاح بالعيوب أو الإعسار. وغير ذلك[102].

ولم يزد ابن نجيم على هذه الأبواب شيئًا ذا بال يختلف فيه عن السيوطي[103].

وأما فيما يخص التطبيقات على القواعد المتعلقة بالقاعدة الأصل فإن فيها اتفاقًا وأنّ فيها اختلافًا؛ فقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) يجعل السيوطي من التطبيقات عليها أكل الميتة عند المخمصة، وإساغة اللقمة بالخمر. والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه، وإتلاف المال، وأخذ مال الممتنع من أداء الدين بغير إذنه، ودفع الصائل ولو أدى إلى قتله. ويتفق معه ابن نجيم في هذه غير أنهما يختلفان في الميت الذي دفن بلا غسل، فإن ابن نجيم ذكر أنه «لو دفن بلا غسل وأهيل عليه التراب؛ صُلي على قبره ولا يُخرج، وكذا لو دفن بلا تكفين لا ينبش منه؛ لأن مفسدة هتك حرمته أشد من عدم تكفينه، الذي قام الستر بالتراب مقامه»[104]، غير أن السيوطي يرى أنه يجوز «نبش الميت بعد دفنه للضرورة بأن دفن بغير غسل، أو بغير قبلة، أو في أرض، أو ثوب مغصوب»[105].

أما قاعدة (ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها) فإن السيوطي يشير فيها إلى صلتها بالاضطرار والحاجة، ولهذا فهو يفصل في المراتب إلى خمس مراتب إجمالاً هي؛ الضرورة، والحاجة، والمنفعة،

والـزيـنـة. والـفـضـول. غير أنـه عـنـد الـتـفـصـيـل، يجعلـهـا ستًا: (الضرورة) وهي بلوغه حدًا إن لم يتناوله: أي الممنوع هلك أو قارب. وهذا يبيح تناول الحرام. و (الحاجة) كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك. غير أنه يكون في جهد ومشقة. وهذا لا يـبـيـح الحرام. ويـبـيـح الـفـطـر في الـصـوم. و(المنفعة) كالذي يشتهي خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم. و(الزينة) كالمشتهي الحلوى أو الـسـكـر والـثـوب المنسـوج مـن حـريـر وكـتـان. و(الـفـضـول) الـتـوسـع بـأكل الحرام والشبـهـة[106]. والسيوطي في تقسيمه هذا يجعل من الضرورة المرتبة المبيحة لتناول الحرام فقط. غير أنه يقيدها بقاعدة (ما جاز لعذر بطل بزواله). التي جعلها بمنزلة(تذنيب) للقاعدة. ويوافقه في هذا (الـتـذنـيـب) ابـن نجـيـم. ولـكـن دون ذكـر مـنـه أو تفصيل للمراتب.

وأمـا قـاعـدة (الـضـرر لا يـزال بـالـضـرر) فـقـد جعلاها مخصصة لقاعدة (الضرر يزال). وأوردا لها تطبيقات كثيرة. اتفقا في كثير منها. ولم يختلفا إلا في عدم وجوب العمارة على الشريك. حيث تركها السيوطي مطلقة ومجملة. بينما قيّدها وفصلها ابن نجيم بأنه «يقال لمريدها أنفق واحبس العين إلى استيفاء قيمة البناء أو ما أنفقته. فالأول إن كان بغير إذن القاضي. والثاني إن كان بإذنه وهو المعتمد... وكتبنا في شرح الكنز في مسائل شتى في كتاب القضاء أنّ الشريك يجبر عليها في ثلاث مسائل»[107]. والملاحظ أن ابن نجيم يشير أحيانًا إلى مواضع الخلاف مع الشافعية. أو المواقع التي فصلوا أو زادوا فيها. بينما لا نجد عند السيوطي إشارة إلى غير الشافعية.

وأمـا قـاعـدة (إذا تـعـارض مـفـسـدتـان روعـي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما)، فإنّ كلاًّ منهما يجعلها ناشئة من السابقة، غير أن السيوطي لا يورد لها تطبيقا، في حين أن ابن نجيم يسهب في التطبيق لهذه القاعدة، وبخاصة في ما يتعلق بشروط الصلاة، وأكل الميتة مع وجود مال الغير، أو الصيد وهو محرم، أو لحم خنزير، أو صيد ومال الغير. وكذا الإكراه.

أما القاعدة الخامسة (درء المفاسد أولى من جلب المصالح). فإنهما استدلا عليها بالحديث نفسه. واتفقا في التطبيقات تقريبًا. ثم يزيد ابن نجيم قاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة). بخلاف السيوطي الذي يفصلها عن سياق قاعدة (الضرر يزال)». ومن تطبيقات ابن نجيم على القاعدة: تجويز الإجارة على خلاف القياس للحاجة. والسلم على خلاف القياس: لكونه بيع المعدوم دفعًا لحاجة المفاليس. والاستصناع للحاجة. ودخول الحمام مع جهالة مكثه فيها. وما يستعمله من مائها. وشربه السقاء. وغيرها[108].

سادسا: الاستثناءات:

يذكر السيوطي عدة استثناءات واردة على القواعد المتفرعة والمتعلقة بقاعدة (الضرر يزال). فقاعدة (ما أبيح للضرورة) يخرج عنها العرايا فإنها أبيحت للفقراء، ثم جازت للأغنياء في الأصح. والخلع فإنه أبيح مع المرأة في سبيل الرخصة، ثم جاز مع الأجنبي[109]، واللعان جوز حيث تعسر إقامة البينة على زناها، ثم جاز حيث يمكن[110]. أما (قاعدة الضرر لا يزال بالضرر) فإنه يورد عليها استثناء فيما لو كان أحدهما أعظم ضررًا، لابد من النظر لأخفهما ولأغلظهما، ولهذا

مقالات

شرع القصاص والحدود وقتال البغاة وقاطع الطريق وغيرها.

أما ابن نجيم فإن له استثناءات على تطبيقات القواعد، فقد أخرج عن قاعدة (ما أبيح للضرورة) الشهادة على الشهادة: إذا كان الأصل مريضًا فصح بعد الإشهاد، أو مسافرًا فقدم أن يبطل الإشهاد، على القول إنها لا تجوز إلا لموت الأصيل أو مرضه أو سفره.

ما يمكن استفادته من قاعدة «الضرر يزال».

في ختام هذا البحث المتواضع في تأصيل قاعدة «الضرر يزال» وشرحها، أود أن ألفت النظر إلى حاجة مهمة جدًا في تطور الفقه الإسلامي. وتطور التقعيد الفقهي في فقهنا الإسلامي، ذلك أن هذا الفقه بوصفه أهم ثروة تركها لنا العلماء الأعلام قد مرت بتطورات مهمة. فقد ابتدأ الاجتهاد بسيطًا دون الحاجة إلى قواعد مدونة، ثم حدث ذلك التطور الهائل على يد الفقهاء المجتهدين، فقعدت المذاهب، وتأسست مناهج الاجتهاد والنظر الفقهي. ثم بعد ذلك استقرت المذاهب، وكثرت الفروع الفقهية، وتضخمت المسائل وأفراد الجزئيات التي لا تحصى، مما جعل من الصعب استيعاب كل هذا الكم من الجزئيات، وهذا أدى إلى نقلة منهجية مهمة في عمل الفقهاء المجتهدين، وذلك بالتفاتهم إلى نوع جديد من التقعيد الفقهي والاجتهاد، تمثل هذا في التوجه إلى صياغة كثير من مسائل الفقه أو أبوابه في شكل مبادئ عامة مجردة، كلية أو أغلبية، تنظم وتحكم عددًا، الأفراد الجزئية، وهذه هي القواعد الفقهية، وقد دوّن فيها الفقهاء عددًا كبيرًا من المدونات استطاعوا بها أن يجمعوا المسائل الكثيرة في قواعد محصورة- ومع التطور الحديث الذي توجه إليه البحث العلمي يسعى كثير من العلماء والفقهاء المعاصرين إلى وضع النظريات الكبرى للفقه الإسلامي واستخراجها. وجعلها في متناول الباحثين والمحامين والقضاة وعامة المشتغلين بالفقه.

ومعلوم أن النظرية الفقهية مهمة: لأنها عبارة عن تصور مجرد جامع للقواعد العامة الضابطة للأحكام الفرعية الجزئية. هذا التصور يقوم على أمرين مجتمعين: الاستنباط. والاستقراء للأحكام الفرعية الجزئية(١١).

ومن أمثلة النظريات التي اجتهد العلماء في صياغتها نجد نظرية العقد.. ونظرية الإباحة. ونظرية الضمان، ونظرية الإكراه وغيرها. وما أود الإشارة إليه هنا أن النظريات الفقهية مرحلة لاحقة لمرحلة القواعد الفقهية. والنظرية أعم من القاعدة وأكثر شمولاً منها.

ومن قاعدة (الضرر يزال) يمكن أن نجد سندًا، وأن نتجه بها إلى صياغة نظريتين مهمتين في الفقه الإسلامي، الأولى ما يعرف بين القانونيين بنظرية التعسف في استعمال الحق. أو ما يمكن تسميتها نظرية استعمال الحق بالنظر إلى ما يؤول إليه من أضرار، التي ذكرها الشاطبي وغيره من الأصوليين، أو ما أسماه أبو زهرة نظرية المضارة في الحقوق، والثانية نظرية الضرورة الشرعية، أو ما يسميه بعضهم نظرية الاضطرار.

الأولى: نظرية استعمال الحق بالنظر إلى ما يؤول إليه من أضرار:

يذكر الشاطبي في الموافقات، في كتاب المقاصد، القسم الثاني، المسألة الخامسة، تأصيلاً مهمًا

لأقسام استعمال الحق بالنظر إلى ما يؤول إليه من أضرار، حيث جعل هذه الأقسام ثمانية، وذكر لها تطبيقات كثيرة، تشكل نظرية متكاملة في المضارّة في الحقوق، كما أسماها أبو زهرة[112]. وهي إعادة صياغة لما أورده الشاطبي[113].

وأقسام النظرية الثمانية هي:

- استعمال الحق بحيث لا يلزم عنه مضرة للغير.
- استعمال الحق بقصد الإضرار بالغير، كالمرخص في سلعته قصداً لطلب معاشه، وصحبه قصد الإضرار بالغير.
- لحوق الضرر بجالب المصلحة أو دافع المفسدة عند منعه من استعمال حقه، فهو محتاج إلى فعله، كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام، أو ما يحتاج إليه، أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره عالمًا أنه إذا حازه تضرر غيره بعدمه، ولو أخذ من يده تضرر.
- دفع الضرر بالتمكين من المعصية.
- التصرف المفضي إلى المفسدة قطعًا: والمقصود هو القطع العادي، كحفر البئر خلف الدار في الظلام، بحيث يقع فيه الداخل، وشبه ذلك.
- التصرف المفضي إلى المفسدة نادرًا: كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالبًا إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبًا لا تضر أحدًا أو ما أشبه ذلك.
- التصرف المفضي إلى المفسدة ظنًّا: كبيع السلاح من أهل الحرب، والعنب من الخمار، وما يغش به، ممن شأنه الغش، ونحو ذلك.
- التصرف المؤدي إلى المفسدة كثيرًا: أن يكون كثيرًا لا غالبًا كمسائل بيوع الآجال.

الثانية: نظرية الضرورة:

هذه النظرية تحتاج إلى أن تبسط وتشاع بين الناس، وأن تضبط علميًّا، وذلك لأن كثيراً من الناس قد غلط في هذه المسألة: (أولا) من جهة تنزيلها؛ فقد تساهل كثير من الناس في ارتكاب محرمات ومحظورات شرعية، بحجة أن ذلك من قبيل الضرورة الشرعية، مرددين: (الضرورات تبيح المحظورات). و(ثانيًا) من جهة ضبط هذه الحالة بضوابطها الشرعية: فلئن صدق على بعض الحالات أنها من باب الضرورة فإن كثيرا من أهل الضرورات تجاوزوا حد الضرورة؛ وتوسعوا في استباحة المحرمات وفعل المحظورات. و(ثالثًا) من جهة الرضا بالواقع، فقد استسلم معظم الناس إلى نعمة الترخص، ورغبوا في استبقاء هذه النعمة وعدم زوالها، مع أن مسألة الترخص تعدّ من الأمور العارضة والقضايا الطارئة، إلا أنها صارت في كثير من الأحيان - عند بعض الناس - ذريعة التخلص والتفلت من الالتزام بأوامر الشرع ونواهيه، والأخذ بعزائم أحكامه.

ومن الأمثلة على ذلك: التساهل في ممارسة بعض أنواع المعاملات المالية المحرمة، واستخدام من لا يجوز من الأيدي العاملة، ودخول المرأة بلا محرم على الطبيب بصورة مألوفة معتادة، والخلوة المحرمة بين الرجال والنساء، والكذب في الحديث، والعمل في مواقع الشبهة والحرام، والأخذ عن أهل الكفر فيما هو مخالف لأبسط شعائر الإسلام بحجة الضرورة، والتفريط في أرض المسلمين، وموالاة أهل الشرك والكفر على حساب

المستضعفين من المسلمين، وغيرها. وهي صور من واقع أمتنا تشهد بتفريط كبير، وإهمال غير يسير في مناح شتى من حياة الأمة، وهو انحراف خطير عن السبيل وتواطؤ على مخالفة الحق.

كما أن أهل الزيغ والهوى والبدع كثيرا ما يتعللون بالضرورة، ويتسترون بستارها في تحقيق مآربهم، فيحملون الشرع ما لا يحتمل من باطل صنائعهم، ومنهم من ينسلخ عن الدين باسم الضرورة أو الحكمة أو المصلحة، ومن هنا تحتاج المسألة إلى ضبط، وإلى صياغة نظرية في بيان الضرورة ومراتبها وأقسامها وأحكام العمل بها، والفرق بين مراتب الضرورات الخمس. والفرق بين الضروري والحاجي والتحسيني. وكذا ضوابط الضرورة، والفرق بين الضرورة وبين الرخصة، إلى غير ذلك مما هو مبسوط مفرقا في كتب الفقه والأصول. فتعاد صياغته مستندين في ذلك على هذه القاعدة (الضرر يزال)، وما يتفرع عنها، وما يتعلق بها من قواعد. والله أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. والحمد لله رب العالمين. ■

●●●

الحواشي

١- ذكر الأستاذ جمال الدين عطية في كتابه (التنظير الفقهي) أن هذه القاعدة من القواعد الكلية الأصلية. وأن معظم الفقهاء عدوها من القواعد الفقهية الخمس الكلية. وممن أوردها ضمن القواعد الفقهية المروزي وابن السبكي والسيوطي وابن نجيم وغيرهم، انظر: التنظير الفقهي:٧٨وما بعدها.

٢- المدخل الفقهي العام:٢/٩٧٧.

٣- المدخل الفقهي العام:٢/٩٧٨.

٤- والحديث جاء في كتاب الأقضية، باب: القضاء في المرفق. رقم (٣٣). وهو كما يأتي: حدثني يحيى عن مالك عن عمرو بن يحيى المازني، عن أبيه:أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار». انظر الموطأ:٦٥١.

٥- والحديث جاء في المستدرك في زيادة على ما في الموطأ: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا العباس بن محمد الدوري ثنا عثمان بن محمد بن عثمان بن ربيعة بن أبي عبد الرحمن نا عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عمر ابن يحيى المازني عن أبيه عن أبي سعيد الخدري:أن رسول الله ﷺ قال: (لا ضرر ولا ضرار، من ضارّ ضارّه الله، ومن شاقّ شاقّ الله عليه)، وقال الحاكم بعد ذلك: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي. انظر المستدرك على الصحيحين: ٢/٥٧-٥٨؛ وانظر بهامشه تلخيص المستدرك لشمس الدين ابن أحمد الذهبي.

٦- وذكر له البيهقي في كتاب الصلح. باب: لا ضرر ولا ضرار في السنن الكبرى أربع روايات. الأولى : عن أبي سعيد الخدري:أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار»، من ضارّ ضارّه الله. ومن شاقّ شقّ الله عليه)، والثانية: أن رسول الله ﷺ قال: (من ضار ضار الله به. ومن شق شق الله عليه). وأما الثالثة فعن مالك بن أنس عن عمرو بن يحيى عن أبيه: أن رسول الله ﷺ قال: (لا ضرر ولا ضرار). والرابعة نحوها. السنن الكبرى:٦/٦٩-٧٠.

٧- والرواية الواردة في سنن الدار قطني كما يأتي. ثنا إسماعيل بن محمد الصفار نا العباس بن محمد نا عثمان ابن محمد بن عثمان بن ربيعة بن أبي عبد الرحمن حدثني عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه، عن أبي سعيد الخدري: أن رسول الله ﷺ قال: (لا ضرر ولا ضرار، من ضار ضره الله، ومن شاق شق الله عليه)، كتاب البيوع، حديث رقم (٢٨٨). ينظر: سنن الدارقطني:٣/٧٧.

٨- أخرجه ابن ماجه في سننه في أبواب الأحكام، باب: (من بنى في حقه ما يضر بجاره) قال: حدثنا عبد ربه بن خالد النميري، أبو المغلّس، قال: حدثنا فضيل بن سليمان، قال: حدثنا موسى بن عقبة، قال: حدثني إسحاق بن يحيى بن الوليد، عن عبادة بن الصامت: أن رسول الله ﷺ قضى أن (لا ضرر ولا ضرار)، حديث رقم (٢٣٦٢)، وقال: حدثنا محمد بن يحيى، قال: حدثنا عبد الرزاق، قال

الضَّرر يُزال دراسة تأصيلية ومقارنة بين السيوطي وابن نجيم

أنبأنا معمر عن جابر الجعفي، عن عكرمة، عن ابن عباس: قال: قال رسول الله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار). حديث رقم ٢٣٦٣. انظر سنن ابن ماجه:٢/٤٤.

٩- الأشباه والنظائر في الفروع: ٥٩-٦٠.

١٠- أما ما جاء في مسند أحمد فهو كما يأتي: حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عبد الرزاق أنا معمر عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس قال: إنّ رسول الله ﷺ قال: (لا ضرر ولا إضرار، وللرجل أن يجعل خشبة في حائط جاره والطريق الميتاء سبعة أذرع). انظر، مسند أحمد:١/٣١٣.

١١- المدخل الفقهي العام:٢/٩٧٧.

١٢- فتح المبين لشرح الأربعين:٢٣٦.

١٣- النحل:٤٤.

١٤- البقرة: ٢٧٥.

١٥- النساء:٢٩.

١٦- الموافقات:٣/١٥-١٦.

١٧- البقرة: ٢٣١.

١٨- الطلاق: ٦.

١٩- البقرة: ٢٣٣.

٢٠- الموافقات:٣/١٦-١٧.

٢١- الموسوعة الفقهية.: ٢٨/١٧٩.

٢٢- ،المصادر الأصلية والتبعية للشريعة الإسلامية وقواعد الفقه فيه وبيان قدرتها على حل مشكلات المجتمع المعاصر، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ع٢ :٥: المدخل الفقهي العام:٢/٩٧٨.

٢٣- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية:٨٣.

٢٤- شرح القواعد الفقهية:١٥٥.

٢٥- فتح المبين لشرح الأربعين:٢٣٧.

٢٦- شرح القواعد الفقهية:١٦٥.

٢٧- المدخل الفقهي:٢/٩٧٩.

٢٨- المصادر الأصلية والتبعية للشريعة الإسلامية:٥١.

٢٩- المصادر الأصلية والتبعية للشريعة الإسلامية:٥١.

٣٠- الموسوعة الفقهية:٢٨/١٧٩.

٣١- الأقمار المضيئة شرح القواعد الفقهية: ١١٨: الأشباه: ١/٤١.

٣٢- المدخل الفقهي:٢/٩٧٩-٩٨٠.

٣٣- الموسوعة الفقهية:٢٨/١٨٠.

٣٤- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم:١/٢٧٥.

٣٥- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية:٨٤، درر الحكام:١/٢٣.

٣٦- درر الحكام:١/٢٤.

٣٧- المنثور في القواعد:٢/٣١٩.

٣٨- الأنعام:١١٩.

٣٩- المائدة:٣.

٤٠- البقرة:١٧٣.

٤١- الأقمار المضيئة:١١٩.

٤٢- المدخل الفقهي العام:٢/٩٩٥: الأشباه والنظائر، للسيوطي:٨٤، وما بعدها: غمزعيون البصائر:١/٢٧٥-٢٧٦: الأقمار المضيئة:١١٩، الأشباه والنظائر، للسبكي:١/٤٥.

٤٣- شرح القواعد الفقهية:١٨٥.

٤٤- المنثور في القواعد:٢/٣٢٠، الأقمار المضيئة: ١١٩.

٤٥- شرح القواعد الفقهية:١٨٧: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية:٨٤.

٤٦- المنثور في القواعد:٢/٣٢٠.

٤٧- شرح القواعد الفقهية:١٨٨.

٤٨- الأقمار المضيئة: ١٢٠.

٤٩- شرح القواعد الفقهية:١٩٦.

٥٠- الموسوعة الفقهية:٢٨/١٨١.

٥١- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية:٨٢: شرح القواعد الفقهية:١٩٥.

٥٢- المهايأة في اللغة: مفاعلة من الهيئة، وهي الحالة الظاهرة للمتهيئ للشيء، فكل من الشريكين يرضى بهيئة واحدة، ويختارها، أو أن الشريك الثاني ينتفع بالعين على الهيئة التي ينتفع بها الشريك الأول:، فهي لغة: أن يتواضع الشريكان على أمر، ويتراضيا به، والمهايأة فقهًا: هي قسمة المنافع، وعرّفها المالكية: بأنها اختصاص كل شريك عن شريكه في شيء متّحد كدار، أو متعدد كدارين، بمنفعة شيء متّحد أو متعدد في زمن معلوم، وبناء عليه: تعيّن الزمن شرط: إذ به يعرف قدر الانتفاع، وإلا فسدت المهايأة.

ومحلها المنافع دون الأعيان: لأنها قسمة المنفعة دون العين، فكان محلها المنفعة دون العين، وعلى هذا: لو اتفق اثنان على أن يسكن أحدهما في قسم من دار، والآخر في القسم الباقي، أو على أن يسكن أحدهما العلو، والآخر السفل، صح، وله إجارته وأخذ غلته، وكذا تجور المهايأة في الأراضي المشتركة، انظر، الفقه الإسلامي وأدلته:٥/٦٩٤-٦٩٥.

٥٣- المصادر الأصلية والتبعية للشريعة الإسلامية:٥٢: المدخل الفقهي العام:٢/٩٨٣.

٥٤- درر الحكام شرح مجلة الأحكام:١/٣٦.

٥٥- شرح القواعد الفقهية:١٩٨

٥٦- درر الحكام:١/٣٧.

٥٧- القواعد الكلية والضوابط الفقهية:١٠٠.

٥٨- شرح القواعد الفقهية:٢٠١.

٥٩- المصادر الأصلية والتبعية للشريعة الإسلامية:٥٢. غير أن هذا الأمر لا يؤخذ على إطلاقه حتى لا يؤدي إلى تعطيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهي قضية قد يمكن ضبطها في القضايا التي لا صلة لها بالحكم والسياسة: أي أفراد المنكرات الجزئية التي لا تعم. أما ما يتعلق بأمر المنكرات العامة التي تعم الناس جميعًا. أو التي تمس مسائل الحكم والسياسة. فإن الأمر مرتبط بالشوكة والسياسة الشرعية كما هو مبسوط في مظانّه. وقد عالج ابن خلدون هذا الأمر. ومن قبله إمام الحرمين. وابن تيمية وغيرهم. وهو موضوع في الحقيقة شائك للاختلاف في تقدير المصلحة في ما يسمى اليوم (التغيير والإصلاح السياسي). ومسائل الولاء. والخروج على الحكام. والفرق بين الحاكم والجائر. وبين الحاكم الذي لا يرى الحكم بشرع الله كما هو اليوم في أرض الإسلام. مما يحتاج فيه ليس إلى جواب جزئي. بل إلى نظرية متكاملة تتفادى شدائد المكفّرة. ورخص الإرجائيين. وتحكمات العلمانيين. والله أعلم.

٦٠- شرح القواعد الفقهية: ٢٠٢: المدخل الفقهي العام: ٢/٩٨٤. والموسوعة الفقهية: ٢٨/١٨١.

٦١- الموسوعة الفقهية: ٢٨/١٨١.

٦٢- المدخل الفقهي العام: ٢/٩٨٤.

٦٣- شرح القواعد الفقهية: ١٩٨: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ٨٣.

٦٤- المصادر الأصلية والتبعية للشرعية الإسلامية: ٥٢: المدخل الفقهي العام: ٢/٩٨٥.

٦٥- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ٨٤-٨٥.

٦٦- شرح القواعد الفقهية: ٢٠٥.

٦٧- أخرجه البخاري في كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن الرسول ﷺ. حديث رقم ٧٢٨٨. صحيح البخاري مع فتح الباري:١٣/٢٥١. وأخرجه مسلم في كتاب: الفضائل، باب: توقيره ﷺ، حديث رقم ١٣٣٧: صحيح مسلم:٤/١٨٣١.

٦٨- المصادر الأصلية والتبعية للشريعة الإسلامية: ٥٢.

٦٩- شرح القواعد الفقهية: ٢٠٥-٢٠٦.

٧٠- المدخل الفقهي العام: ٢/٩٨٥.

٧١- شرح القواعد الفقهية: ٢٠٧. المدخل الفقهي العام:٢/٩٨١.

٧٢- المدخل الفقهي العام: ٢/٩٨١-٩٨٢.

٧٣- شرح القواعد الفقهية: ٢٠٩.

٧٤- ذكر الشاطبي - رحمه الله - أن كون الشارع قاصدًا للمحافظة على القواعد الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية لابد عليه من دليل يستند إليه.. وإنما الدليل على هذه المسألة هو روح المسألة. وهذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعًا أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع. وإن عدّها مقصود للشارع. ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية. وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص... «انظر: الموافقات:٢/٣٤.

٧٥- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية:٨٤.

٧٦- شرح القواعد الفقهية: ٢٠٩.

٧٧- شرح القواعد الفقهية: ٢٠٩-٢١٢.

٧٨- الأشباه والنظائر. للسيوطي: ٥٩.

٧٩- غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر:١/٢٧٤.

٨٠- انظر الأشباه والنظائر. للسبكي: ٥-٦.

٨١- التنظير الفقهي:٧٩.

٨٢- غمز عيون البصائر:١/٢٩٥.

٨٣- الاشباه والنظائر:٥٩-٦٢.

٨٤- غمز عيون البصائر:١/٢٧٨.

٨٥- غمز عيون البصائر:١/٢٨٣.

٨٦- الأشباه والنظائر:٥٩-٦٠.

٨٧- غمز عيون البصائر:١/٢٧٤.

٨٨- المصادر الأصلية والتبعية للشريعة الإسلامية:٤٦.

٨٩- التنظير الفقهي:٨٨.

٩٠- الأشباه والنظائر:٦١.

٩١- المصدر نفسه:٦٠، وعند ذكر القاعدة الثانية جاءت بلفظ (ما أبيح للضرورة بقدر تعذرها) بدل (تقدر بقدرها) كما هو منقول عن السيوطي في مظان أخرى. والظاهر أنه خطأ في الطباعة. وممن أوردها بلفظ (تقدر بقدرها) أبو الفيض محمد ياسين بن عيسى الفاداني

المكي. الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية شرح الفرائد البهية في نظم القواعد الفقهية:١/٢٧١.

٩٢- الأشباه والنظائر:٦١.

٩٣- المصدر نفسه:٦١.

٩٤- المصدر نفسه:٦٢.

٩٥- غمز عيون البصائر:١/٢٧٥.

٩٦- المصدر نفسه: ١/٢٧٦.

٩٧- المصدر نفسه: ١/٢٧٨.

٩٨- المصدر نفسه: ١/٢٨٠.

٩٩- المصدر نفسه: ١/ ٢٨٣.

١٠٠- المصدر نفسه:١/٢٨٦.

١٠١- المصدر نفسه:١/٢٩٣.

١٠٢- الأشباه والنظائر:٦٠.

١٠٣- غمز عيون البصائر:١/٢٧٤-٢٧٥.

١٠٤- المصدر نفسه:١/٢٧٦.

١٠٥- الأشباه والنظائر:٦٠.

١٠٦- الأشباه والنظائر:٦١.

١٠٧- غمز عيون البصائر:١/٢٧٩.

١٠٨- غمز عيون البصائر:١/٢٩٣-٢٩٤.

١٠٩ في الحقيقة لم أفهم ما يقصده السيوطي من لفظه الأجنبي، وما موقعها هنا.

١١٠- الأشباه والنظائر:٦٠-٦١.

١١١- التنظير الفقهي:٩.

١١٢- أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية، دمشق،١٦-١٢من شوال ١٣٨٠هـ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية. الموضوع الأول: التعسف في استعمال الحق. محمد أبو زهرة:٢٧. حيث ذكر أن التعسف في استعمال الحق تعبير يستعمله الآن القانونيون فيمن يتجاوز الاستعمال الشرعي لحقه إلى الإضرار بالغير. ولعل التعبير الشرعي المأثور الذي يقابله هو المضارة في الحقوق.

١١٣- الموافقات، تعليق. محمد الخضر حسين:٢/٢٤١-٢٥٣.

المصادر والمراجع

- **الأشباه والنظائر**. لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي. تح.عادل أحمد عبدج الموجود. وعلي محمد عوض. ط١. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- **الأشباه والنظائر في الفروع**. لجلال الدين السيوطي. دار الفكر.
- **الأقمار المضيئة شرح القواعد الفقهية**. لعبد الهادي ضياء الدين إبراهيم بن محمد بن القاسم الأهدل. ط١. مكتبة جدة. ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.
- **التعسف في استعمال الحق**. لمحمد أبي زهرة، أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية:. دمشق. ١٦-١٢من شوال ١٣٨٠هـ. المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية.
- **تلخيص المستدرك**، بهامش المستدرك على الصحيحين في الحديث. لشمس الدين بن أحمد الذهبي، بيروت، دار الفكر. ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
- **التنظير الفقهي**. لجمال الدين عطية. ط١. مطبعة المدينة. الدوحة- قطر. ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، لحيدر علي حيدر. تعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية. بيروت.
- **السنن الكبرى**. لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر.
- **سنن ابن ماجه**، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني. تح. وفهرسة. محمد مصطفى الأعظمي. ط٢، شركة الطباعة العربية السعودية. الرياض.١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- **شرح القواعد الفقهية**، لأحمد الزرقا، تصحيح وتعليق، مصطفى أحمد الزرقا، ط٥، دار القلم، دمشق، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- **صحيح البخاري**، مع فتح الباري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، دار المعرفة بيروت.
- **غمز عيون البصائر**، شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، للسيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي،،ط١، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٨٥م
- **فتح المبين لشرح الأربعين**، لابن حجر الهيثمي، دار إحياء الكتب العربية لعيسى بابي الحلبي وشركاه، القاهرة.
- **الفقه الإسلامي وأدلته**، لوهبة الزحيلي، ط٣، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

- **الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية شرح الفرائد البهية في نظم القواعد الفقهية**، لأبي الفيض محمد ياسين بن عيسى المكي الفاداني، عناية وتقديم، رمزي سعد الدين دمشقية، ط٢، دار البشائر الإسلامية، بيروت،١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، للعز بن عبد السلام، مؤسسة الريان، بيروت، ١٩٩٠م.
- **القواعد الكلية والضوابط الفقهية**، لجمال الدين يوسف بن الحسن بن عبد الهادي الدمشقي، تح. جاسم الدوسري، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- **المدخل الفقهي العام**، لمصطفى أحمد الزرقا، دمشق، دار الفكر، ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م.
- **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، لعبد الكريم زيدان، دار الفكر.
- **المستدرك على الصحيحين في الحديث**، للحافظ أبي عبد الله محمد الحاكم النيسابوري، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
- **المسند**، لأحمد بن حنبل، ط٤، المكتب الإسلامي، بيروت،١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- **المنثور في القواعد**، لبدر الدين الزركشي، تح. تيسير فائق أحمد، ط٢، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت،١٩٨٥م.
- **الموافقات**، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تح. وتخريج: الشيخ عبد الله دراز، ضبط وترقيم: محمد عبد الله دراز، ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.
- **الموافقات**، تح. وتعليق: محمد الخضر حسين التونسي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- **الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، دار الصفوة، الكويت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- **المصادر الأصلية والتبعية للشريعة الإسلامية وقواعد الفقه فيها وبيان قدرتها على حل مشكلات المجتمع المعاصر**، لمحمد بن أحمد الصالح، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ع٢، محرم١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
- **الموطأ**، لمالك بن أنس، ط٢،منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، لمحمد صدقي بن أحمد البرنو، مكتبة التوبة، الرياض، ١٩٩٧م.



الجهاد الإسلامي

أثره في توحيد العرب وتحرير القدس من الفرنجة

أ.د. توفيق سلطان اليوزبكي
جامعة الموصل - العراق

عاشت بلاد الشام والجزيرة، قبيل غزو الفرنجة لها، في حال من الانقسامات والنزاعات بين الطامعين من الأمراء فيها، بسبب ضعف الخلافة العباسية وتحكم الأمراء السلاجقة في إدارتها، مما أدى إلى انقسام أقاليم الدولة العباسية بين حكام مستقلين، يضاف إلى ذلك الحروب الكثيرة التي وقعت بين هؤلاء الحكام المستقلين أنفسهم؛ لتوسيع مناطق نفوذهم، الذي تمثل في الصراع بين السلاجقة في بلاد الشام والجزيرة العربية وبين الفاطميين في مصر، مما أدى إلى ضعفهم وعجزهم عن الدفاع عن أملاكهم في الشام ومصر ضد الغزاة الصليبيين، كما أن الانقسامات التي حدثت بين الاسرة السلجوقية أدت هي الأخرى إلى انفصال وتجزئة أقاليمهم، وكونت دويلات خاصة بعد وفاة ملكشاه سنة ٤٨٥هـ/١٠٩٢م[١].

كما لم يتمكن الفاطميون، الذين استولوا على مصر ٢٩٧هـ/٩٠٩م[٢]، من الحفاظ على ما بأيديهم من المدن الساحلية في بلاد الشام بسبب النزاعات بينهم وبين حكام الشام، وذلك لضعف الخلفاء الفاطميين واستبداد الوزراء في شؤون الدولة[٣]، واشتداد فتن الجند، فسادت البلاد حالة من الانقلابات على الحكم، التي شغلتهم عن مقاومة غزو الفرنجة، الذين تمكنوا من السيطرة على بعض مدن بلاد الشام وموانئها، وتهديد موانئ مصر.

ووفق هذه الأوضاع السياسية التي عاشتها الخلافة العباسية والسلاجقة في المشرق، والخلافة الفاطمية في مصر، ساعدت على تعاظم خطر الصليبيين الذين عرفوا بين العرب باسم

الفرنجة أو الإفرنج[4]. وهم الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الصليبيين: لأنهم اتخذوا من الصليب شعارًا لهم في حروبهم مع المسلمين في آسيا الصغرى والجزيرة وبلاد الشام، كما أن غالبية المستشرقين الأوربيين الذين كتبوا فيها أطلقوا عليها (الحروب الصليبية).

ومع أن أغلب هذه الأمم من الفرنجة لم يكن العرب قد عادوها فيما عدا فرنسا التي حاول العرب فتح أراضيها وسواحلها في عهد الخلافة الأموية: لمجاورتها لبلادهم في الأندلس[5]. ولذلك قادت فرنسا هذه الحرب. ودعت ملوك أوربا وأمراءها إلى حرب المسلمين. فاتجه هؤلاء إلى الانخراط في هذه الحرب. وبخاصة بعد أن تبنت الكنيسة مشروع الحرب. وقد تذرعت الكنيسة بحجة الحجاج النصارى عند زيارتهم بيت المقدس. وقد التجأ البابا أريانوس الثاني من ايطاليا إلى لويس السادس ملك فرنسا سنة ١٨٠٨م/٤٨١هـ يدعوه لتكليف رجل الدين الفرنسي بطرس الراهب (الناسك) بالدعوة إلى الحرب المقدسة: لتخليص الأماكن المقدسة في فلسطين من أيدي المسلمين[6].

ولم تلبث هذه الدعوة أن أشعلت نار الحرب في نفوس الشعوب الأوربية، وأخذت شكل حرب عالمية، نادت بشعار (هذه إرادة الله)[7]. وبالمقابل أثارت شعور المسلمين الذين رفعوا راية الجهاد في سبيل الله؛ لأنّ القدس أولى القبلتين ومسرى رسول الله محمد ﷺ، وثالث الحرمين الشريفين.

ولم يكن الدافع الأول للحروب الصليبية العامل الديني، وإنما حملت في طياتها الدوافع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. فكانت المحرك الأساس لهذه الدعوة. فانتشار الفقر والمجاعات بين شعوب أوربا والحروب الكثيرة بين ملوك أوربا وأمرائها وإقطاعييها جعلت شعوبها تتقبل الانخراط في هذه الحرب: للخلاص من الأوضاع المعاشية السيئة، ومن عبوديتهم في ظل النظام الاقطاعي.

كما أن المدن الإيطالية الواقعة على البحر المتوسط رحبت هي الأخرى بهذه الحروب. فقد كانت أساطيلها تساهم في نقل الجند ومؤنهم ومعداتهم إضافة إلى ما حققوه من استيلاء على الموانئ العربية في بلاد الشام ومصر. كما أن الطابع السياسي كان واضحًا من هذه الحروب عند ملوك أوربا وأمرائها. من خلال الصراع والتنافس فيما بينهم حول الاستيلاء على مدن الشام، ووصل الحال ببعضهم إلى عقد محالفات مع بعض القوى الإسلامية ضد إخوانهم الصليبيين، مما يؤكد ضعف الوازع الديني عندهم أمام مصالحهم السياسية في إقامة المستعمرات واستغلال مواردها لصالحهم[8].

الغزو الصليبي واحتلال القدس:

سارعت جموع الأوربيين، وهم يحملون شعار الصليب، إلى الشرق لغزو بلاد الشام، وسميت ب (الحملة الصليبية الأولى) يقودهم بطرس الراهب، عبروا آسيا الصغرى حتى وصلوا القسطنطينية عام ٤٩٠هـ /١٠٩٦م، ثم زحفوا جنوبًا إلى بلاد الشام، وتوقفوا أمام انطاكية، وبعد حصارها تسعة أشهر استولوا عليها عام ٤٩١هـ/١٠٩٧م[9].

بعدها شرع الصليبيون يعدون العدة لمهاجمة بيت المقدس، ففرضوا عليها الحصار أولاً، وقد حاول واليها، افتخار الدولة، من قبل الفاطميين أن

يوقف الهجوم الصليبي ريثما تصل النجدة من الخليفة الفاطمي في مصر إلا أنه عجز، واستطاع الصليبيون. بعد حصار دام أربعين يومًا. احتلال القدس في ٢٣ شعبان ٤٩٢هـ/٦ حزيران١٠٩٩م، فبادروا بذبح كل من وجدوه فيها من المسلمين من أطفال ونساء وشيوخ، وأحرقوا من هرب إلى مسجد قبة الصخرة. والمسجد الأقصى. حتى إنّ المراجع النصرانية نفسها روعتها هذه المجزرة، وقالت: «لم نر مثل هذا الذبح من قبل في المسلمين»[١٠].

لم تحرك هذه الكارثة الرهيبة الخلافة العباسية ولا الخلافة الفاطمية على الرغم من استغاثة أهالي الشام. مما شجع الصليبيين على التمادي في القتل وتخريب مقدسات المسلمين كما يفعل الصهاينة الآن بشعب فلسطين. أمام مرأى العرب والمسلمين والعالم ومسمعهم.

فقد حولوا مساجد المسلمين إلى كنائس وبخاصة مسجد قبة الصخرة. حيث بنوا على الصخرة المقدسة كنيسة. وأقاموا على قبتها صليبًا من ذهب. كما أقاموا في المسجد الأقصى كنيسة أصبحت تعرف باسم معبد أو قصر سليمان[١١]. فقال عنهم أحد المستشرقين الاوربيين إنهم حملوا معهم تعصبًا دينيًا مقيتًا وحقدًا على المسلمين[١٢]، وهو يتنافى مع ما جبل عليه المسلمون من تسامح نحو النصارى وكنائسهم وقسيسيهم. ولم يمسوها بأذى منذ عهد الفتوح الإسلامية الأولى حتى بعد استرداد صلاح الدين بيت المقدس.

لقد أحدثت المذابح الكبيرة في بيت المقدس الرعب في نفوس سكان بلاد الشام. ولم يلاق الصليبيون مقاومة في الاستيلاء على مدن فلسطين الأخرى، فاستولوا على نابلس وقيسارية والرملة وعسقلان[١٣].

كما مارس الصليبيون أسلوب زرع العداء والأحقاد بين المسلمين والنصارى في بلاد الشام؛ لتمزيق وحدة الشعب، ولضمان مساندة نصارى الشام لهم. وقد عبر عن هذه السياسة أحد المستشرقين بقوله: «جاء الصليبيون يحملون معهم تراثًا ضخمًا من الشك والتعصب، أثروا به في زرع الكراهية في قلوب العرب النصارى على جيرانهم المسلمين، وقضوا على الوثيق من الصلات التي كانت قائمة بينهم قبل قيام الحروب الصليبية»[١٤]. ومارس الصليبيون أسلوب إعطاء الأمان لسكان المدن والحصون التي صعب عليهم فتحها. كطرابلس وحصن جبيل وغيرها. وما إن استولوا عليها حتى غدروا بأهلها قتلاً ونهبًا للأموال وتشريدا للسكان[١٥].

وقد أثارت هذه الأعمال الإرهابية والإجرامية شعور المسلمين جميعًا ودفعتهم للتصدي للصليبين، فبادر العلماء والكتاب والشعراء إلى حث جماهير المسلمين. وكذلك الخلفاء والأمراء على مواجهة الخطر الصليبي، وفي الوقت نفسه كانت الخلافة العباسية قد فقدت سلطانها في ظل السلاجقة، والخلافة الفاطمية يتحكم فيها الوزراء، كما أن تهديدات حاكم بيت المقدس الصليبي بالاستيلاء على مصر مستغلاً المشكلة التي أثارها حاجب الخليفة ضرغام بالسيطرة على الوزارة وإبعاد وزير الخليفة شاور، الذي التجأ إلى دمشق لطلب مساعدة نور الدين زنكي[١٦]. مما أدى إلى أن يستفيق الزنكيون، ومن بعدهم الأيوبيون، لمواجهة الخطر الصليبي، فاندفعت كل من بلاد الشام

ومصر إلى توحيد جبهتيهما وإعلان الجهاد، لا سيما أن هذه الفرصة تتفق وطموحات نور الدين في توحيد الجبهة الإسلامية ضد الخطر الصليبي[١٧].

بادر نور الدين زنكي بإرسال جيش بقيادة شيركوه، وبرفقته ابن أخيه صلاح الدين، وذلك سنة ٥٥٩هـ/١١٦٣م[١٨]، الذي تولّى قيادة مقدمة العسكر[١٩]. وقد برزت شخصية صلاح الدين العسكرية في الحملة الثانية عام ٥٦٢هـ/١١٦٧م، التي وصلت إلى الاسكندرية، حيث هاجمها الصليبيون، والتي انتهت بانتصار المسلمين، وعقد صلح يتضمن خروج الصليبيين من مصر[٢٠].

لقد أدرك الفرنجة أهمية مصر وخطورة توحيد الجبهتين المصرية والشامية ضدهم. كما قدر نور الدين هو الآخر خطورة تحركات الفرنجة وعزمهم على احتلال مصر، فأسرع بإرسال شيركوه وصلاح الدين على رأس حملة ثالثة، عندئذ وجد الفرنجة أنفسهم مضطرين لقتال عساكر مصر والشام موحدة، فقبلوا بالصلح، ورحل الفرنجة عنها[٢١]. بعدها تخلص شيركوه من الوزير شاور بقتله بناءً على تفويض من الخليفة العاضد لخيانته المسلمين[٢٢].

وتولى شيركوه الوزارة، ولم يلبث فيها أكثر من شهرين، حيث مات مسمومًا، فتولاها صلاح الدين، وتلقب بالملك الناصر، وذلك سنة ٥٦٤هـ/١١٦٨م[٢٣]. وخلال مقامه بمصر وزيرًا في المدة الواقعة بين عامي ٥٦٤-٥٧٠هـ/١١٦٨-١١٧٤م، استطاع إسقاط الخلافة الفاطمية والدعوة للخلافة العباسية، بهدف توحيد الجبهة الإسلامية وتوجيهها لقتال الصليبيين، وبقي صلاح الدين مقيمًا في مصر إلى أن ساءت العلاقة بينه وبين نور الدين، ووصل بهم الخلاف إلى تهديد نور الدين، بالمسير إلى مصر وامتلاكها، ولكن وفاة نور الدين سنة ٥٦٩هـ/١١٧٣م حسمت المشكلة، حيث أتيح لصلاح الدين أن يكون سلطان المسلمين في مصر والشام[٢٤].

عاد صلاح الدين إلى بلاد الشام، ودخل دمشق سلمًا سنة ٥٧٠هـ/١١٧٤م، وبينما هو في طريق العودة جاءته خلع الخليفة المستضيء، ومعها تقليد له بالسلطنة على مصر والشام واليمن، وخاطبه فيه بالملك الناصر[٢٥]. وهو اعتراف من الخليفة المستضيء بسلطته الشرعية، ونقش اسمه مع اسم الخليفة على النقود[٢٦]. وبهذا شعر صلاح الدين بأن آماله ستتحقق بتوحيد القوى الإسلامية وجعلها جبهة واحدة: لمواجهة الصليبيين، وقد كتب صلاح الدين إلى الملك الصالح يطمئنه على دخوله دمشق، ويقول: «إنما جئت خدمة لك ولأؤدي ما يجب من حقك، فلا تسمع ممن حولك فتفسد أحوالك، وتختل أمورك، وما قصدي إلا جمع كلمة المسلمين على الفرنج»[٢٧].

وبدأ صلاح الدين في كسب تأييد الشعب له، فأصدر أوامره بانفاق الأموال على الفقراء، وإزالة المكوس والضرائب، وإبطال المسكرات[٢٨]، فاستقبل عامة الناس قراره بالفرح كما رحب به علماء الدين والقضاة ومدحه الشعراء.

أما الأمراء الزنكيون فقد سادهم التوتر والخوف على مناصبهم من دخول صلاح الدين الشام، وقد راسلوه وتوعدوا وأنذروا وأنهم عازمون على حربه فكان جوابه لهم: «إنني وصلت إلى الشام لجمع كلمة المسلمين وتهذيب الأمور وحياطة الجمهور وسد الثغور وتربية ولد نور الدين»[٢٩]،

بعدها توجه لتوحيد الزعامات في الشام والجزيرة.

جهود صلاح الدين في توحيد القوى الإسلامية:

بدأ صلاح الدين بالعمل على توحيد القوى الإسلامية في الشام والجزيرة سنة ٥٧٠هـ/١١٧٤م، ليتفرغ بعد ذلك لقتال الصليبيين وتحرير القدس. وقد فرضت الأوضاع السياسية في مدن الشام والجزيرة أن يدخل في عدة حروب محلية مع عدد من الإمارات الزنكية. فوجد في إعلانه الجهاد في سبيل الله لتحرير القدس الطريق السليم للحصول على تأييد الشعب له وشرعية مقاومته لخصومه. فانطلق من دمشق يحمل راية الجهاد الإسلامي، ويدعو أمراء المسلمين إلى مساندته، والمشاركة فيه. مستخدمًا معهم سياسات عدة من عقود صلح وترغيب، وأحيانًا الترهيب، والحرب؛ ليحملهم على الاستجابة لشرعة الجهاد. كما بادر إلى تحسين علاقته بسلاجقة آسيا الصغرى؛ لأن بلادهم في طريق الفرنجة البري إلى الشرق[٣٠].

كما لجأ صلاح الدين إلى تحييد موقف الفرنجة مما قد يحدث في بلاد الشام، وذلك بقيامه بعقد هدنة مع الفرنجة سنة ٥٧١هـ/١١٧٥م[٣١]؛ لينصرف إلى تسوية علاقاته مع الأمراء الزنكيين والأتابكة.

بدأ صلاح الدين عملياته العسكرية بالخروج إلى حمص، ودخلها دون قلعتها[٣٢]، وعاد إليها بعد أن فتح حماة، ثم سار إلى حلب، فحاصرها وأميرها سعد الدين كمشتكين، الذي طلب مساعدة الصليبيين له، فاضطر صلاح الدين إلى رفع الحصار عن حلب، والتوجه لصد الهجوم الصليبي في حمص، فانسحب عنها الصليبيون وفتحها ورتب عليها واليًا[٣٣].

ثم توجه بعدها إلى بعلبك، وكانت تابعة لنور الدين، فسلمها حاكمها (بيمن)[٣٤]، ثم عاد صلاح الدين إلى حصار حلب، عندئذ شعر سيف الدين غازي، صاحب الموصل، بخطر صلاح الدين، فراسل أخاه عز الدين مسعود للانضمام بقواته إلى قوات الحلبيين؛ لمواجهة خطر صلاح الدين، وأعلمه بأن صلاح الدين متى ملك حلب لم يكن أمامه إلا الموصل[٣٥]. فوقعت مناوشات بينه وبين عساكر حلب والموصل، اضطروا أخيرًا إلى مراسلة صلاح الدين على أن يكون لهم ما بأيديهم، ولصلاح الدين ما افتتحه من بلاد الشام، فوافقوا على ذلك، وانسحب من حصار حلب[٣٦].

وخلال المدة الواقعة بين عامي ٥٧١-٥٧٦/١١٧٥-١١٨٠م هاجم صلاح الدين قلاع الإسماعيلية بجبل لبنان على الساحل قرب طرابلس[٣٧]، كما أغار في ديار الجزيرة على بقايا الدولة الأتابكية، وساعده على إنجاح غاراته وجود عدد من الأمراء غير المتحدين، وكثير من الأكراد الساكنين فيها[٣٨].

لم يلبث صلاح الدين في الشام طويلاً، فقد غادرها إلى مصر ٥٧٦هـ/١١٨٠م لوفاة أخيه الملك المعظم توران شاه، وأناب عنه بالشام أخاه عز الدين فرخنشاه، وبقي فيها حتى وافاه الخبر بوفاة الملك الصالح إسماعيل بن نور الدين زنكي في رجب ٥٧٧هـ/ ١١٨١م[٣٩]. فعاد إلى الشام في المحرم سنة ٥٧٨هـ/١١٨٢م، وقضى بقية حياته فيها مجاهدًا إلى وفاته سنة ٥٨٠هـ/١١٩٣م[٤٠].

وبعد عودة صلاح الدين إلى الشام توجه إلى

حلب في جمادى الأولى ٥٧٨هـ/١١٨٢م، وتركها بشكل مؤقت، حيث فضل السيطرة على بلاد الجزيرة والحصون المجاورة لها؛ ليتمكن من دخول حلب بسلام، وقد استجاب أمراء الجزيرة إلى نداء الوحدة، منهم مظفر الدين كوكبري أمير حران، ونور الدين بن قر أرسلان حاكم حصن كتبغا، وفخر الدين مسعود أمير الرها، الحصون المحيطة بحلب كافة[٤١]، وراسل صلاح الدين الخليفة العباسي ببغداد، وأوقفه على تحركاته، فمنحه الخليفة السلطة العليا على جميع أمراء المسلمين في إقليم الجزيرة[٤٢].

كما وضح للخليفة موقف الصليبيين، فحاصر صلاح الدين الموصل للمرة الأولى في رجب ٥٧٨هـ/١١٨٢م. وجرت مفاوضات لعقد الصلح بحضور رسول الخليفة العباسي. ولم يتوصلوا للصلح، فترك صلاح الدين حصارها. واتجه إلى سنجار. ففتحها، ثم رحل عنها إلى نصيبين، وفتح آمد سنة ٥٧٩هـ/١١٨٣م، ثم عاد لحصار حلب. وبعد طول الحصار تم الاتفاق على عقد الصلح بشرط أن يتسلم صلاح الدين حلب، ويتسلم عماد الدين عوضًا عنها سنجار والخابور ونصيبين[٤٣]. ولم يبق أمام صلاح الدين سوى الموصل؛ لأن انضمامها إلى القوى الإسلامية ستتم بها الوحدة بين مصر والشام والجزيرة، وأنها ستكون الموصل إلى القدس وسواحله[٤٤]. فتوجه إليها في المحرم من سنة٥٨١هـ/١١٨٥م، ومكث قريبًا منها، فجاءه رسل عز الدين مسعود بطلب الصلح، وفيهم عدد من النساء الأتابكيات، ومنهنّ ابنة الملك العادل، فأكرمهن، وقبل شفاعتهن، وتم الصلح[٤٥]. وبهذا تمكن صلاح الدين من تحقيق وحدة القوى الإسلامية في الجزيرة والشام ومصر بزعامته.

تحرير الحصون والثغور وفتح القدس:

بعد أن نجح صلاح الدين في توحيد القوى الإسلامية في مصر والشام والجزيرة، وكون منها عساكره، أخذ يعد العدّة لتصفية الحصون الصليبية الواقعة بين بلاد الشام ومصر؛ لأنها كانت تهدد طرق مواصلاته بين مصر والشام، ويذكر العماد الأصفهاني[٤٦]: أن هجوم صلاح الدين بدأ سنة ٥٨٣هـ/١١٨٧م، وسماه عودة إلى فتح الشام، وفي الوقت نفسه كان صلاح الدين حريصًا على المحافظة على شروط المعاهدة التي أبرمها مع مملكة بيت المقدس سنة ٥٨١هـ/١١٨٥م، وأخذ ينتظر الفرصة للهجوم على الصليبيين في حصونهم، وجاءت الفرصة عندما نقض (أرناط) حاكم الكرك العهد المعقود بينه وبين صلاح الدين[٤٧]، وذلك حين قام بقطع الطريق على قافلة تجارية وسلبها، وحاول صلاح الدين إقناعه بإطلاقها فأبى[٤٨]. عندئذ بدأ بمهاجمة قلاع الكرك والشوبك؛ لوقوعها على طريق وصول إمداداته من مصر، كما هاجم طبرية وفتحها[٤٩]. فاتحد فرنجة الشام وحاكم طرابلس، وخرج ملك الفرنجة على رأس جيوش عديدة بلغت خمسين ألفًا، يحملون صليب الصلبوت، فاستدرجهم صلاح الدين إلى مكان صخري، بعد أن سيطر على مشارب المياه، فتقابل الجيشان عند قرية حطين[٥٠] في أواخر ربيع الآخر سنة ٥٨٣هـ/٤تموز ١١٨٧م، ودارت معركة رهيبة، قاتل فيها المسلمون الفرنجة ببسالة، وحققوا انتصارًا عظيمًا، بعد أن أحرقوا تحت أقدام الفرنجة الأعشاب فاجتمع عليهم العطش وحر الزمان وحر النار والدخان وحر القتال وأسر ملكهم جفري ورؤساء فرسانه[٥١].

الجهاد الإسلامي أثره في توحيد العرب وتحرير القدس من الفرنجة

فكانت معركة حطين مقدمة لانتصارات المسلمين الحربية المهمة على فرنجة الشام، ثم توجه صلاح الدين بعدها لتحرير مدن الساحل، فتقدم نحو عكا، فخرج إليه أهلها يطلبون الأمان، فأمنهم على أنفسهم وأموالهم، وخيرهم بين الاقامة والرحيل.

وتوجه صلاح الدين يفتح الحصون الساحلية ففتح غزة وحيفا وصيدا وبيروت وعسقلان، كما فتح الحصون القريبة من القدس، وهي الرملة والخليل وبيت لحم ونابلس، وفي نابلس قاتل المسلمون فرقة من اليهود كانت تقاتل المسلمين مع الفرنجة، فقتلهم جميعًا[٥٢]، وفقد الفرنجة في هذه المعارك معظم رؤسائهم وغالبية جندهم بين قتيل وأسير.

إنّ الانتصارات العظيمة التي تحققت في حطين. وما تبعها من تحرير الحصون والثغور الشامية من الفرنجة، كانت بفضل وحدة القوى الإسلامية تحت راية الجهاد، وتسليمهم بزعامة صلاح الدين والجهاد معه لتحرير فلسطين وحاضرتها القدس من سيطرة الفرنجة، فبادر أولاً إلى فتح الحصون الصليبية المجاورة للقدس، ليؤمن خطط جيشه وحركته وإمداداته، ثم بحصار القدس، وذلك في ١٥ رجب سنة ٥٨٣هـ/١١٨٧م، وطاف حول أسوارها يتفقد أضعفها ليختار الموقع الذي يمكنه من الهجوم عليها[٥٣]. فنصب على شمالها منجنيقات كثيرة، وأخذ يرميها بشدة، حيث مكن جنده من الوصول إلى الخندق، وثقبوا السور، فخرج بطريقها يطلب الأمان لفرنجة القدس، فرفض صلاح الدين، وقال لهم: لا أفعل بكم إلا كما فعلتم بأهله (القدس) حين ملكتموه من المسلمين سنة إحدى وتسعين وأربعمائة من القتل والسبي[٥٤]، وهدد الفرنجة بقتل أسرى المسلمين لديهم فمنحهم الأمان بناءً على مشورة قواده، واشترط عليهم أن يرحلوا من القدس في أربعين يومًا، وأن يتركوا خيلهم وأسلحتهم، وأن يدفع كل رجل عشرة دنانير، وكل امرأة خمسة دنانير، وكل صغير دينارين، ومن لم يؤدها يصبح مملوكًا[٥٥]. وشرع الفرنجة بالخروج من القدس، وقد بلغ عددهم مائة ألف[٥٦]. كما أطلق صلاح الدين نساء ملوك الفرنجة أحرارًا يخرجن من القدس بأموالهن وجواريهنّ، كما سمح للبطريق أن يخرج من القدس بأموال الكنائس والبيع، وكانت أموالاً عظيمة[٥٧]، وكذلك سمح للنصارى الشرقيين البقاء في القدس على أن يدفعوا الجزية؛ ليكونوا في ذمة المسلمين وعدهم أهل ذمة[٥٨].

تسلم صلاح الدين القدس ليلة الإسراء من يوم الجمعة ٢٧رجب ٥٨٣هـ/ الثاني من كانون الأول ١١٨٧م بعد أن بقي في أيدي الفرنجة إحدى وتسعين سنة، حيث عرف فتح بيت المقدس بالفتح الأكبر[٥٩].

وأعاد صلاح الدين للقدس وجهها العربي الإسلامي، فجدد مساجدها، وأمر بإظهار قبة الصخرة بعد أن غطاها الفرنجة بالرخام، كما أمر بخلع الصليب الذي أقامه الفرنجة على قبتها، ووضع مكانه الهلال، وأعاد المسجد الأقصى إلى حالته الأولى بعد أن حوّله الفرنجة إلى كنيسة، وأزال التماثيل والصور، ووضع القناديل، وفرشه بالسجاد، وحمل إليه المنبر الذي أعده نور الدين في حلب، وأقيمت فيه صلاة الجمعة[٦٠]، وأصبحت القدس قاعدة الجهاد.

وقد اشتد المرض بصلاح الدين، حيث وافته المنية في دمشق سنة ٥٨٩هـ/١١٩٣م، وبموته فقد الإسلام بطلاً مجاهدًا فذًا أنقذ أولى المقدسات، ومسرى رسول الله محمَّد(ﷺ) من سيطرة الفرنجة. فقال العماد الاصفهاني: «مات بموته الرجال، وادلهمت الآفاق، وفجع الزمان بواحده وسلطانه، ورزئ الإسلام بمشيد أركانه»[٦١].

الصليبيون والاحتلال الثاني للقدس:

إنّ أهم ما يميز المدة التي أعقبت وفاة صلاح الدين تعطل دولة الوحدة التي سعى في إقامتها، فانقسمت هذه الدولة العظيمة من جديد إلى دويلات متصارعة بين الطامعين من حكام المدن، إضافة إلى الخلافات بين أفراد بيته وأسرته، ولجأ بعض أمراء الأيوبيين إلى التحالف مع العدو الأول، بعض ملوك الفرنجة، للحصول على دعم منهم لتوسيع مناطق نفوذهم. فبعد وفاة الملك العادل أخي صلاح الدين عام ٦١٥هـ/١٢١٨م، تولى الملك الكامل حكم المملكة، وحدثت انقسامات بينه وبين أخيه الملك المعظم، مما دفع الملك الكامل إلى الاستعانة بالامبراطور فردريك الثاني لقتال الملك المعظم أخيه، ولم تكن استجابة فردريك، وقدومه إلى الشام، لقتال الملك المعظم، وإنما كان يهدف إلى استلام بيت المقدس من الملك الكامل، ودخوله كنيسة القيامة؛ لتتويج نفسه إمبراطورًا فيها، وبذلك يحقق نصرًا على خصمه البابا والكنيسة[٦٢].

وقد نجح فردريك في عقد صلح بينه وبين الملك الكامل لمدة عشر سنوات ابتداء من سنة ٦٢٦هـ/١٢٢٨م. تقضي شروط الصلح أن يتسلم فردريك بيت المقدس على أن يحافظ على منشآت المسلمين بها، ولا تقام بها حصون وأسوار. وتعهد فردريك بعدم مساعدة الفرنجة خلال مدة الهدنة[٦٣]، وهكذا عادت القدس إلى أيدي الصليبيين ثانية نتيجة الصراع على السلطة بين أبناء البيت الأيوبي.

الخوارزميون والتحرير الثاني للقدس:

لقد كانت وفاة الملك الكامل الأيوبي سنة ٦٣٦هـ/ ١٢٣٨م نذيرًا باستفحال الخلاف والنزاع في الأسرة الأيوبية. فعندما تولى الملك الصالح نجم الدين الأيوبي سلطنة مصر أسرع عمه الملك الصالح إسماعيل بالتوجه نحو الصليبيين والتحالف معهم ضد ابن أخيه الصالح نجم الدين سلطان مصر. وحليفه الملك الناصر داود أمير الكرك. وذلك سنة ٦٣٨هـ/١٢٤٠م مقابل منحهم بيت المقدس بما فيها الأردن وسائر بلاد الساحل[٦٤]. مما دفع الملك الصالح نجم الدين إلى أن يتجه إلى الخوارزمية مستنجدًا بهم[٦٥]. فأوفد سفارة إلى قائدهم (بركات خان) يستنجد به ضد أعدائه ملوك بني أيوب بالشام وحلفائهم الفرنجة[٦٦]. كما اتصل الصالح نجم الدين بحلفائه من أمراء الشام والجزيرة لمساعدته[٦٧].

وقد استجاب الخوارزميون لدعوة الملك الصالح نجم الدين، فاندفع عشرة آلاف منهم نحو معاقل الفرنجة في بلاد الشام، وهاجموا المدن والقلاع، ثم اتجهوا صوب الجليل، فاستولوا على طبرية ونابلس، وقصدوا بيت المقدس[٦٨]، وقد أشار المستشرق رانسيمان إلى الأعمال البطولية التي قام بها الخوارزميون باقتحامهم مدينة القدس، وذلك سنة ٦٤٢هـ/١٢٤٤م، وقاتلوا في الشوارع جند الاسبتارية، وأجهزوا على حاكم المدينة من الفرنج

عند محاولته القيام بالهجوم من القلعة كما هلك معه مقدم الاسبتارية.

أما الحامية الصليبية التي كانت في القلعة وما بقي من الفرنجة فيها فقد طلبوا من الملك الناصر داود - أمير الأردن - التوسط لهم في تأمين خروجهم من بيت المقدس، فخرج ستة آلاف قاصدين - بانا -وبعد خروجهم أجهز عليهم الخوارزميون. وقتلوا أكثر من ألفين من جندهم. ولم يصل منهم أكثر من ثلاثمائة عدا النساء والأطفال .

وأسر الخوارزميون مجموعة من أمراء الصليبيين وأساقفتهم وبعضًا من أمراء المسلمين. وبعثوا بهم إلى الملك الصالح نجم الدين في مصر .

وبعد هذا الانتصار العظيم. الذي حققه الخوارزميون بتحرير بيت المقدس من الفرنجة. سار الملك الصالح نجم الدين إلى بلاد الشام. لمعاقبة الحكام المسلمين الذين تعاونوا مع الصليبيين، فقد تمكن من الاستيلاء على معظم أملاكهم كالملك الناصر داود أمير الكرك، وحاصر الملك الصالح اسماعيل بدمشق فاضطر إلى تسليمها. كما قدم حكام حمص وحماة وسائر أمراء المسلمين في بلاد الشام له الولاء والطاعة.

وبهذا الانتصار العظيم الذي حققه الملك الصالح نجم الدين بمساعدة الخوارزميين وبعض أمراء الشام والجزيرة على الصليبيين بتحرير بيت المقدس وإنقاذه من سيطرتهم حققوا بذلك أعلى قيم الجهاد الإسلامي بتحرير أولى مقدسات المسلمين. ولم يطأها عدوان أجنبي حتى الحرب العالمية الأولى ١٩١٤-١٩١٨. فقد احتلها الانكليز واستبد بها اليهود الصهاينة. والعرب والمسلمون ينظرون إليها وشعبها اليوم في قبضة اليهود الصهاينة يذبح ومقدسات المسلمين تنتهك وتدنس وتدمر. ■

●●●

الحواشي

١- الكامل: ٨/١٨٤. النجوم الزاهرة: ٥/١٥٥.
٢- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: ٢/٢٦٢.
٣- المصدر نفسه: ٢/٢٠٤.
٤- معجم البلدان: ١/٢٩٩.
٥- الكامل في التاريخ: ٥/١٠٢.
٦- الناصر صلاح الدين يوسف الأيوبي: ٢٤.
٧- تاريخ أوربا في العصور الوسطى: ٢٢٢.
٨- الوطن العربي والغزو الصليبي: ٢٢-٢٥.
٩- الكامل: ١٠/١٧٤-١٧٥.
١٠- صلاح الدين الأيوبي: ٤٥. ومابعدها.
١١- الفتح القسي في الفتح المقدسي: ٤٨-٥١. الناصر صلاح الدين: ٣٣.
١٢- تاريخ أوربا في العصور الوسطى: ٢٢٢-٢٢٣.
١٣- الحياة السياسية في بلاد الشام خلال العصر الفاطمي: ١٣٦.
١٤- الغرب والشرق الأوسط: ٢٢.
١٥- ذيل تاريخ دمشق: ١٤٣.
١٦- مصر في عصر الأيوبيين: ٢٥.
١٧- سياسة صلاح الدين الأيوبي في بلاد مصر والشام والجزيرة: ٥٧.
١٨- العبر وديوان المبتدأ والخبر: ٢/٤٤٦.

١٩- وفيات الأعيان: ٢/ ٣٧٨.

٢٠- الناصر صلاح الدين الأيوبي: ٦٦.

٢١- المصدر نفسه: ٦٩.

٢٢- النجوم الزاهرة: ٣٥١/٥، وفيات الأعيان: ٣٩٤.

٢٣- الخطط: ٢٧/٣، الناصر صلاح الدين: ٧١.

٢٤- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: ٢٤٨/١.

٢٥- حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: ١٩/٢-٢١.

٢٦- الكامل في التاريخ: ١٣٣/٩.

٢٧- مرآة الجنان: ٣٢٨/٨.

٢٨- الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ٢٣٦/١، سياسة صلاح الدين: ١٤٥-١٤٦.

٢٩- مفرج الكروب في أخبار أيوب: ٢١/٢-٢٢.

٣٠- الكامل في التاريخ: ٢٥٥/٩.

٣١- المصدر نفسه: ٢٣٩/٩.

٣٢- مفرج الكروب: ٢٣/٢.

٣٣- السلوك: ٥٩/١، سياسة صلاح الدين: ١٥١.

٣٤- الكامل: ٤٢٠/١١.

٣٥- الروضتين: ٢٤٨/١-٢٤٩.

٣٦- مفرج الكروب: ٣٢/٢-٣٣.

٣٧- الكامل: ١٣٩/٩.

٣٨- المصدر نفسه: ١٥٧/٩، الناصر صلاح الدين: ١٢٠.

٣٩- النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية في سيرة صلاح الدين: ١٥.

٤٠- مفرج الكروب: ١١٣/٢،سياسة صلاح الدين: ١٩٩.

٤١- الكامل: ٤٨٣/١١-٤٨٤.

٤٢- سياسة صلاح الدين: ٢١٠-٢١٢.

٤٣- مفرج الكروب: ١٤٢/٢،سياسة صلاح الدين: ٢٣٣.

٤٤- الروضتين في أخبار الدولتين: ٤٩/٢.

٤٥- المصدر نفسه: ٦٤/٢، مفرج الكروب: ١٧٠/٢.

٤٦- الفتح القسي: ٥-٨، الناصر صلاح الدين: ١٤٢.

٤٧- صلاح الدين الأيوبي: ١٤٧.

٤٨- الروضتين: ٢٧٥/٢، النوادر السلطانية: ٧٤.

٤٩- النوادر السلطانية: ٧٣-٧٧، السلوك: ٨٣/١، الناصر صلاح الدين: ١٤٣.

٥٠- الفتح القسي: ١٢-١٤، النوادر السلطانية: ٧٨-٧٩.

٥١- مفرج الكروب: ٨٤/٢،الروضتين: ٧٢/٢، سياسة صلاح الدين: ٢٩٢.

٥٢- المصدر نفسه: ٢٠٦/٢، الرحلة: ٢٨٨، الناصر صلاح الدين: ١٤٦.

٥٣- الروضتين: ٩١/٢، سياسة صلاح الدين: ٣٠٥، الناصر صلاح الدين: ١٤٧.

٥٤- مفرج الكروب: ٢١٣/٢-٢١٤.

٥٥- الفتح القسي في الفتح القدسي: ٥٣

٥٦- المصدر نفسه: ٤٣.

٥٧- سياسة صلاح الدين: ٣٠٩.

٥٨- الكامل: ١٨٦/٩.

٥٩- الروضتين: ١٢١/٢.

٦٠- السلوك: ١٠١/١، الناصر صلاح الدين: ١٥١

٦١- مختصر تاريخ الدول: ١٠٧/٢، الناصر صلاح الدين: ١٨٦.

٦٢- الوطن العربي والغزو الصليبي: ٢٠٨.

٦٣- السلوك: ٢٣٠/١، تاريخ الحروب الصليبية: ٣٣٠/٣.

٦٤- النجوم الزاهرة: ٣٢٢/١.

٦٥- تاريخ الحروب الصليبية: ٣٧٧/٣.

٦٦- البداية والنهاية: ١٦٢/١٣، الدولة الخوارزمية: ١٦٠.

٦٧- مرآة الزمان: م٨ /ق ٢ /٦١٠، صلاح الدين الأيوبي: ٢٧٧.

٦٨- السلوك: ٣١٦/١.

٦٩- تاريخ الحروب الصليبية: ٣٩٢/٣.

٧٠- المصدر نفسه: ٣٩٣/٣.

٧١- النجوم الزاهرة: ٣٢٣/٦.

٧٢- المصدر نفسه: ٣٢٧/٦، الدولة الخوارزمية: ١٧٩.

٧٣- الوطن العربي والغزو الصليبي: ٢١٥.

المصادر والمراجع

- **البداية والنهاية**. لابن كثير. القاهرة. ١٩٣٢م.
- **تاريخ أوربا في العصور الوسطى**، ل.هـ.أ.ل. فيشر، القاهرة. ١٩٦٦م.
- **تاريخ الحروب الصليبية**. لستيفن رانسيمان، بيروت. ١٩٦٩م.
- **تاريخ الخلفاء**. للسيوطي. القاهرة. ١٣٥١هـ.
- **الحياة السياسية في بلاد الشام خلال العصر الفاطمي**، لخاشع المعاضيدي. بغداد. ١٩٧٥م.
- **دراسات إسلامية**. لجورج زينتيز. بيروت. ١٩٦٠م.
- **ذيل تاريخ دمشق**. لابن القلانسي. القاهرة. ١٩٠٨م.
- **رحلة ابن جبير**. لابن جبير الكناني. ليدن. ١٩٠٧م.
- **الروضتين في أخبار الدولتين**. النورية والصلاحية. لأبي شامة. محمد بن عبد الرحمن. القاهرة. ١٢٨٠هـ.
- **السلوك لمعرفة دول الملوك**. للمقريزي. القاهرة. ١٩٣٩م.
- **سياسة صلاح الدين الأيوبي في بلاد مصر والشام والجزيرة**. لدريد عبد القادر نوري. مطبعة الإرشاد. بغداد. ١٩٧٦م.
- **صلاح الدين الأيوبي**. لهاملتون أ.ر.جب. المؤسسة العربية للدراسات التاريخية. بيروت. ١٩٧٣م.
- **العبر وديوان المبتدأ والخبر**. لابن خلدون. بيروت.١٩٦١م.
- **الغرب والشرق الأوسط**. لبرناردلويس. تر. نبيل صبحي ولاغوس. ١٩٧٥م.
- **الكامل في التاريخ**. لابن الأثير. بيروت. ١٩٦٦م- مصر. ١٣٢٨هـ.
- **كتاب الفتح القسي في الفتح القدسي**. للعماد الأصفهاني. مصر. ١٣٢١هـ.
- **مختصر تاريخ الدول**، لابن الوردي، القاهرة.١٢٨٥هـ.
- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، لليافعي، حيدر آباد، الدكن، ١٩٧٠م.
- **مرآة الزمان في تاريخ الأعيان**، لسبط ابن الجوزي، حيدر آباد - الدكن، ١٩٥١م.
- **مصر في عصر الأيوبيين**، للسيد الباز العريني، سلسلة ألف كتاب، ع٢٦٩، القاهرة.
- **معجم البلدان**. لياقوت الحموت. مطبعة السعادة. مصر.
- **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، لابن واصل، محمد بن سالم، القاهرة. ١٩٥٧م.
- **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. لابن الجوزي. حيدر آباد الدكن. ١٣٥٨م.
- **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**. المقريزي، القاهرة. ١٩١١م.
- **الناصر صلاح الدين**. لعبد المنعم ماجد. ط٢. مكتبة الجامعة العربية. بيروت.
- **النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة**، لابن تغري بردي. مصر. ١٩٣٥م.
- **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية في سيرة صلاح الدين**. لابن شداد. يوسف بن رافع. القاهرة، ١٩٦٤م.
- **الوطن العربي والغزو الصليبين لخاشع المعاضيدي**. ورفاقه. جامعة الموصل. ١٩٨١م.
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. لابن خلكان. القاهرة. ١٩٤٩م.

لائحة مجلة الأحكام الشرعية

(لائحة الشيخ جعيط)

الدكتور/ محمد بوزغيبـة
الجمهورية التونسية

نسب الشيخ جـعيط:

تنحدر عائلة جعيط من اليمن، واستوطنت القيروان منذ عهد قديم، وانتقل الجدّ الأعلى إلى تونس في عائلة الأمير مراد الثالث أيام محنة القيروان، وتولّى ابنه محمد جعيط ١٧٣٦م خطة الإفتاء بتونس في عهد حسين بن علي، مؤسس الدولة الحسينية [١].

ونجد من بين مشاهير هذه العائلة:

الشيخ يوسف جعيط(-١٩١٥):

والد المحتفى به، الذي تولى الوزارة الكبرى في عهد محمد الناصر باي. كان لهذا الرجل اتصال وثيق بخاله أحمد بن أبي الضياف صاحب الإتحاف، وكان له أثر متميّز في القضاء التونسي قبل صدور المجلات القانونية، حيث ترأس الدوائر الجنائية والاستئنافية بالوزارة الكبرى[٢].

الشيخ محمد بن حمودة جعيـط(-١٩١٨):

صاحب كتاب (منهج التحقيق والتوضيح لحلّ غوامض التنقيح)، وهو حاشية لشرح التنقيح للشهاب القرافي المالكي على أصول الفخر الرازي الشافعي[٣].

وفي سنة ١٨٨٦م رزق الله تعالى الشيخ يوسف جعيط بمترجمنا الشيخ محمد العزيز جعيط (-١٩٧٠) برّد الله ثراه، وذلك في عهد وزارة الشيخ محمد العزيز بوعتور(-١٩٠٧) جدّ الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور لأمه (-١٩٧٣).

ونجد في بحث نشره الأستاذ المنصف الشّنّوفي في حوليات الجامعة التونسية تحت عنوان «علائق الشيخ محمد رشيد رضا مع التونسيين» أن الشيخ رضا كان يثني على شيوخ الزيتونة، الذين تقلدوا حقائب وزارية، وأفادوا وأجادو، وذكر من بينهم الشيخ محمد العزيز بوعتّور والشيخ يوسف جعيط[٤]، وأضيف لهما الشيخ محمد العزيز جعيط، الذي كلف بمهمة وزارة العدل أيام حكومة

مصطفى الكعّاك، فأحدث إصلاحًا ثوريًا في صلبها بهر به الزعيم صالح بن يوسف، الذي خلفه في تحمّل عبء وزارة العدل سنة ١٩٥٠.

كما رزق الله تعالى الشيخ محمد العزيز جعيط بسماحة مفتي الجمهورية الحالي الشيخ كمال الدين جعيط[٤].

دراسة الشيخ جعيط:

التحق الشيخ جعيط بجامع الزيتونة، حيث تتلمذ على نخبة من كبار المدرّسين أمثال الشيوخ سالم بوحاجب، ومحمد الخضر حسين، ومحمد الطيب النيفر، ومصطفى رضوان، ومحمد النخلي، ومحمد النجّار... فتفرغ للعلم بجدّ وكدّ، وتحصّل على كلّ الشهادات العلميّة التي كان يمنحها جامع الزيتونة المعمور.

الشيخ جعيط المدرّس بالجامع الأعظم:

شرع الشيخ جعيط يدرّس في جامع الزيتونة منذ أن حاز شهادة التطويع في سنة ١٩١١، وتدرّج في سلك التدريس إلى أن فاز في مناظرة مدرسي الطبقة الأولى من المذهب المالكي. وقد استرعى انتباه شيوخه خلال مراحل التعليم المتعدّدة بإقباله على العلم الشريف، وقدرته على الاستيعاب، واستقامته، وحسن سلوكه.

كما كلف الشيخ جعيط بتدريس مادّة فلسفة التشريع الإسلامي بالمدرسة الصّادقية، وذلك من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩٣٩. انتخب مترجمنا بين المدرّسين الثمانية، الذين أسندت إليهم رتبة «أستاذ التعليم العالي»، وهم: من الحنفية الشيوخ: الصادق المحرزي، ومحمد الصالح بن مراد، ومحمد ابن الخوجة، والطيب بيرم. ومن المالكية الشيخ جعيط، وبلحسن النجار، ومحمد البشير النيفر، ومحمد العنابي[٥].

ومن الكتب التي درّسها الشيخ جعيط في القسم العالي نذكر على سبيل المثال:

- كتاب (جمع الجوامع)، لتاج الدين بن السبكي بشرح المحلى، وحاشية البنّاني، وتعليقات الشربيني، وقد دامت مدة تدريسه لهذا الكتاب ١٢ سنة.
- كتاب (الموافقات في أصول الشريعة)، لأبي إسحاق الشاطبي.
- كتاب (شرح التنقيح)، لشهاب الدين القرافي.
- كتاب (الإشراف على مسائل الخلاف)، للقاضي عبد الوهاب البغدادي، وكان الشيخ جعيط وراء إدراجه ضمن الكتب المبرمجة، وهو من الكتب المهمة في علم الخلاف.

الشيخ جعيط المفتي المالكي:

كانت مهمة المفتين في العهد الحسيني تتمثل في إرشاد قضاة الآفاق فيما يعرض لهم من المشكلات القضائية، ومراقبة دفاتر العدول والتوقيع عليها، ومحاسبة المقدمين على القصّر والأوقاف.

وأول مفتٍ حنفي أيام الدولة الحسينية رمضان أفندي، أما أول مفت مالكي فهو الشيخ سالم النّفّاتي، ولما كلّف الشيخ سالم بوحاجب بمشيخة الإسلام المالكية، عين الشيخ جعيط مفتيًا مالكيًّا سنة ١٩١٩، ومن بين أنشطة الشيخ جعيط مدة الإفتاء:

أولاً: مشاركته في لجنة تنظيم مهنة العدول الموثقين سنة ١٩٣٠.

ثانيًا: كان الشيخ جعيط من بين الشيوخ الذين قام الطاهر الحداد باستفتائهم عند تأليفه لكتاب: (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) الصادر سنة ١٩٣٠. وذلك حول مكانة المرأة فقهًا وقضاء.

وبالرجوع إلى جريدة الوزير، التي قامت بتغطية الضجة، التي وقعت حول كتاب الحداد، والتي قسمت الأوساط الفكرية على قسمين: قسم يؤيد الطاهر الحداد، وقسم يعارضه، وعندما سئل الشيخ جعيط عن رأيه في الكتاب بصفة عامة، بين أنه لا يجاري مؤلفه في القسم التشريعي، واستحسن القسم الاجتماعي فيه[٧].

ثالثًا: الشيخ جعيط يتصفح أعمال المقدمين: كانت توجد بتونس أوقاف عامّة ترجع بالنظر إلى جمعية الأوقاف، وهي مؤسسة حكومية، وأوقاف خاصّة، تعود بالنظر إلى مقدمين تابعين للمحاكم الشرعية، وفي سنة ١٩٣٢ كلّف الشيخ جعيط بمراقبة حساب المقدمين وتتبع أعمالهم، وبالاحتساب في حق القاصرين، وعند مباشرته لمهمته، كتبت جريدة النهضة تحت عنوان: «خطوة أولى في إصلاح محكمة الديوان المعمور» ما يأتي: «أخذ فجر إصلاح المحاكم الشرعيّة في البزوغ، وابتدأ تسرب الآمال يحلّ بالخواطر المنكسرة، ويجبر الخواطر المكلومة، خصوصًا الأخذ بيد اليتيم وأرباب الأوقاف، والقضايا الخفيّة المنشورة لدى قضاة الآفاق الشرعيين، حيث صدر أمر عليّ في تخصيص العالم العلامة الشيخ محمد العزيز جعيط، المفتي المالكي، بتصفح أعمال المقدمين على اليتامى والقصّر، وذلك لضبطهم والاطلاع على حساباتهم»[٨].

رابعًا: موقف الشيخ جعيط من قضية التجنيس: ابتدأت معركة في سنة ١٩٢٢، ووقع طورها الثاني في سنة ١٩٢٣، وكان طورها الثالث في سنة ١٩٣٣، وكان الشيخ جعيط عضوا في الدائرة المالكية للمجلس الشرعي، فلما استُفتي أعضاء المجلس، كان موقف الشيخ ثابتًا وواضحًا ومشرفًا، فقد تحدّى المستعمر، وصدع برأيه رافضًا من خرج عن دينه وارتمى في أحضان جنسية كافرة، وقال بعدم قبول توبته، وبعدم دفنه في مقابر المسلمين، إلا بعد أن يتوب عن صنيعه، ويقلع عن الامتيازات التي تحصّل عليها من المستعمر، ويُسلم من جديد: وتقييده هذا قد جعل فتوى التجنيس غير ذات جدوى[٩].

الشيخ جعيط شيخ الجامع الأعظم:

تولّى الشيخ جعيط مشيخة الجامع الأعظم وفروعه خلال مدة قصيرة ولكنها حرجة، وهي مدّة الحرب العالمية الثانية، ولاسيما في أثناء احتلال البلاد التونسية من قبل القوات الألمانيّة (١٩٤٢-١٩٤٣). وعلى الرغم من ذلك إلا أنه تمكن من تحقيق الكثير من الإنجازات:

- فعلى المستوى العلمي، عهد بمهمة التدريس إلى كفاءة الكثير من المدرسين الذين كانوا مغمورين.
- كما حول عددا من الشيوخ المتقاعسين من مرتبة الطبقة العليا إلى الطبقة الثانية أو حتى الثالثة: لضمان جدوى التعليم بالجامع الأعظم.
- وحرصًا على تحسين مستوى الطلبة الزيتونيين الراغبين في الانخراط في سلك القضاء أنشأ قسمًا خاصًا لفائدتهم، وهو قسم القضاء، وألّف كتابًا لهذا الغرض تمّ إدراجه في البرامج

الرسمية لهذا القسم، وهو «الطريقة المرضيّة في الإجراءات الشرعيّة على مذهب المالكية».

- وعلى الصعيد المادي اهتم بشؤون الطلبة، وسعى إلى خدمة مصالحهم والدفاع عن كرامتهم، ولما انقطعت عن طلبة الآفاق، في مدة الحرب، المساعدات التي كانوا يتلقونها من عائلاتهم، مدّ إليهم يد المساعدة من ماله الخاص، في كثير من الأحيان. وناشد في خطاب له بمناسبة ختم الدروس أصحاب الحمامات العموميّة من تمكين الطلبة الفقراء من الاستحمام مجانًا.
- ودعا الشيخ جعيط أيام مشيخته إلى تكوين جمعيّة لإغاثة الطلبة المعوزين[١٠].

الشيخ جعيط رئيس الحي الزيتوني:

اهتم الشيخ جعيط بتحسين ظروف إقامة الطلبة الزيتونيين بالعاصمة. فلمّا انتخب الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور من جديد على رأس مشيخة الجامع الأعظم وفروعه في سنة ١٩٤٥ تقرر إنجاز حيّ طلابي: لإيواء الزيتونيين. وتكونت لجنة لهذا الغرض أطلق عليها اسم «لجنة الحي الزيتوني»، وعيّن على رأسها الشيخ جعيط، الذي كان وراء بناء هذا الحي بموارد الزّكاة وبتبرعات المواطنين. وذلك سنة ١٩٥٢. وأصبح الحي الزيتوني منذ سنة ١٩٥٧ المعهد الثانوي ابن شرف[١١].

مشيخة الإسلام ووزارة العدليّة:

التعريف بشيخ الإسلام: يُعدُّ شيخ الإسلام رئيسًا للمحكمة الشرعية، وله الإشراف على جميع حكام المجلس الحنفي والمالكي، وله أن يفتي وأن يحكم. وعلى القاضي تنفيذ أحكامه. وهو الناظر على القضاء الشرعي والتعليم الديني، وتستشيره الدولة في القوانين والتشريعات، وهو خطة حديثة بتونس تولاها بصفة رسميّة الشيخ محمد بيرم الرابع(-١٨٦١م).

وكانت خطة شيخ الإسلام خاصّة بالأحناف، أما المالكية فإنّ كبير أهل الشورى أي الباش مفتي هو الذي يمثل المجلس الشرعي المالكي، وأول من تولّى خطة شيخ الإسلام المالكي الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. وكان ذلك سنة ١٩٣٢م. ثم خلفه الشيخ جعيط في سنة ١٩٤٥م[١٢].

وإثر نهاية الحرب العالمية الثانية، وإثر انعقاد مؤتمر ليلة القدر في سنة ١٩٤٦، الذي تقرر فيه مبدأ المطالبة بالاستقلال، وأمام ضغط الشارع التونسي، نقل المقيم العام الفرنسي الجنرال ماست، وخلفه جان مونص في سنة ١٩٤٧، فاختارت فرنسا نقل المقيم الكعاك ليتقلد مهام الوزارة الكبرى، وذلك لميوله الإصلاحية، بغية التخفيف من حدّة التوتر. فعين الكعاك عدة شخصيات ذات مستوى ثقافي في الوزارات، ومن بينهم الشيخ جعيط، الذي تحمل أعباء وزارة العدل مع احتفاظه بمشيخة الإسلام من سنة ١٩٤٧ إلى سنة ١٩٥٠.

من إصلاحات الشيخ جعيط في المحاكم الشرعية ووزارة العدل:

لما عرضت عليه وزارة العدل، رآها الشيخ جعيط فرصة لإنجاز ما يراه من الإصلاحات؛ ليقينه بأنه لا يمكن رأب الصّدع إلا بعناية ومعرفة للأدواء مصحوبتين بسلطة ونفوذ. فأزال المعارك التي دامت سنين طويلة بين القضاة الأحناف والمالكية، وأوقف موجة الانتقاد التي كانت موجّهة للمحاكم الشرعية، وقام بتحسين أوضاع وزارة

العدل بإحداث عدّة إصلاحات فيها، ولما خلفه الزعيم صالح بن يوسف(١٩٦١) أعجب أيما إعجاب بالمحاسن التي وقعت في صلب العدلية التونسية، ومن بين إصلاحاته:

- عرّب الشيخ جعيط لغة الإدارة، حتى صارت وزارة العدل أول وزارة يتم تعريبها أيام الاستعمار.
- نظم انتداب القضاة الشرعيين من الحائزين شهادة العالمية في القسم الشرعي.
- وحرصًا منه على كمال أخلاق القضاة مكّن المترشح بزيادة تقدر بـ٢٠٪ من الأعداد التي تحصّل عليها، وذلك على أخلاقه الحسنة[13].
- أبطل الزواج بالعرف الجاري، وطلب من كلّ زوج سبق أن تزوج على العرف الجاري أن يسعى لدى المحكمة الشرعية ليقيم بيّنة زوجية[14].

مجلة المرافعات الشرعية:

لما كانت المحاكم الشرعية في حاجة إلى مجلة إجرائية، تضبط بها أصول المرافعات القضائية، وتجمع بها شتات القواعد التي ترتكز عليها الإجراءات الحكميّة، طبق ما تقتضيه الأصول الشرعيّة، سعى الشيخ جعيط إلى تقنين مجلة المرافعات الشرعية لتحديد المسؤوليات.

- فحدد أنظار المحاكم الشرعية في قضايا الأحوال الشخصية وضبط دعاوي الاستحقاق.
- ونظم المحاكم الشرعية وفق القواعد المعمول بها في المحاكم العدليّة العصرية، حيث يتوافر فيها للمتقاضين الضمانات التي تكفل لهم استئناف الأحكام وتعقيبها.
- وضبط متى يمكّن المطلوب من اختيار محاكمته على مقتضى المذهب الذي يريد، ومتى لا يمكّن من ذلك، حيث خصص الدائرة الحنفية بالنظر في:

قضايا إجبار البنت البكر البالغة على الزواج، والشفعة بالجوار، وفيما هو راجع للنظر الشرعي من بيع الوفاء، وصحة البيع بالكمشة المجهولة، وصحة الحبس على النفس. وتخصيص الدائرة المالكية بالنظر في قضايا الطلاق بالإعسار بالنفقة، والطلاق بإضرار الزوج. وتصفيق الملك المشترك للبيع عند اتحاد الدخل وعدم إمكان القسمة، والوصية للمعدوم. وصحة التبرع في المشاع، إذا كان غير قابل للقسمة، والقسمة فيما عليه إنزال المغارسات وصحتها، وغير هذه الأنواع يبقى فيها التخيير للمطلوب. فبهذا التخصيص حدد الشيخ جعيط تلاعب المتقاضين، ومنع المتداعين من سحب قضاياهم وتقديمها إلى مذهب آخر، لكي لا يطول النزاع، ولا يقع عبث بحقوق الناس، وبذلك أوقف التلاعب بالحقوق والعبث بها[15].

- وقنّن الشيخ جعيط لائحة مجلة الأحكام الشرعية (سأتناولها بالدرس بعد حين).
- محاربة الشيخ جعيط للائكية: ظهرت طفرة اللائكية في فجر الاستقلال، ولوطنيته وإيمانه الصادق انتهز الشيخ جعيط، بصفته شيخ الإسلام، فرصة تهنئة آخر البايات الحسينيين محمد الأمين باي بعيد الأضحى، فرفع إليه صدى البلبلة التي أحدثتها اللائكية، وأنكر في خطاب ألقاه أمامه على من تحدثّه نفسه بإمكان قيام دستور لائكي، تساس به الأمة

التونسية العريقة في تمسكها بدينها القويم، وحذر من عواقب الفتن التي تنجرّ عن ذلك، وصارح بلزوم التنصيص في الدستور التونسي على أن تكون الحكومة إسلامية دينها الإسلام .

الشيخ جعيط مفتي الديار التونسية:

بعد إلغاء المحكمة الشرعية، وتوحيد القضاء سنة ١٩٥٦، عين الشيخ جعيط رئيسًا أول لمحكمة التعقيب، لكنه رفض هذه الخطة متعللاً بتجاوز السن القانوني. ولما أحدثت خطة مفتي الديار التونسية اقترحتها عليه الحكومة في سنة ١٩٥٧، فقبلها على أساس أنه سيفتي بمقتضى الشرع العزيز. واستمر في الاضطلاع بهذه المهمة إلى أن أعفي منها في أبريل ١٩٦٠ لما خالف الرئيس بورقيبة في مسألة الإفطار في رمضان. فتفرغ للبحث والوعظ والإرشاد والعبادة إلى أن التحق بجوار ربه راضيًا مرضيًا ١٩٧٠ .

آثار الشيخ جعيط:

ترك الشيخ جعيط عدة آثار من كتب ودراسات وفتاوٍ:

فمن كتب الشيخ جعيط: كتاب الطريقة المرضيّة في الإجراءات الشرعيّة - مجلة المرافعات الشرعيّة- اللائحة الشرعيّة - مجلة الأحكام الشرعيّة.

- كتاب مجالس العرفان ومواهب الرحمن، وهو مجموعة أختام للحديث الشريف.
- كتاب إرشاد الأمة ومناهج الأيمة، وهو مجموعة خطب جمعية.

ومن الدراسات التي نشرتها المجلة الزيتونية:

- مكان حمل الرسول ﷺ.
- المقاصد الشرعية وأسرار التشريع.
- التشريع الإسلامي والمرأة.
- تاريخ التشريع الإسلامي.
- الهجرة: حقيقتها - أسبابها - أحكامها.
- الحرية وأثرها في التشريع.
- الشورى والإسلام.
- الإسلام دين ودولة وقومية.

ولقد تمكنت من جمع نيف وخمسين فتوى للشيخ جعيط، وتولى طبعها مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان سنة ١٩٩٤. والمتأمل في هذه الفتاوى يتبين له تضلع الرجل في التشريع الإسلامي. ولئن التزم التقيد بمذهب الإمام مالك مع الإلماع إلى أقوال بقية الأئمة في الفتاوى التي نشرها في عهد الحماية، فإنه تحرر من هذا القيد بعد الاستقلال، وأصبح لا يعتمد إلا قوة الدليل مع حرصه على المصلحة والتيسير والتعليل.

لائحة مجلة الأحكام الشرعية:

- أسباب تأليفها أو ظاهرة تقنين الفقه الإسلامي:

مرّ الفقه الإسلامي بأطوار متقلبة، حيث بدأ بمرحلة التأسيس، ثم البناء، ثم التنظيم، ثم ارتكن إلى الهبوط، ولجأ إلى الجمود، واستأنس بالتقليد، وانتهج مسلك الألغاز والمتون والشروح والحواشي، ومنذ القرن التاسع عشر بدأ دور جديد ، هو دور التقنين الفقهي، فبعد أن كان الرجوع إلى المصادر الفقهية عسيرًا: لأنّ الراجح من الأقوال كان كثيرًا في كتب الفقه، وكان المفتون والقضاة يرجعون إلى كتب المتأخرين، التي تزاحمت فيها الفروع

والترجيحات، ويجدون عنتًا كبيرًا عند استخراج المسألة الفقهية، أصبح تقنين الأحكام الشرعية في لائحة خاصة، يكون الرجوع إليها سهلا، لا يشق على القضاة والمتقاضين وعامة الناس، ضروريًا[19]. لهذه الأسباب تعلقت همّة الشيخ جعيط بأن يسد الثلمة، ويرأب الصدع، وهو الذي عايش عسر مهمة القضاة والعبث الذي ينجم عنه، فأعدّ مشروع لائحة للأحكام الشرعية: لإحداث تقنين عصري يراعي المصلحة العامة، ولتوحيد سير القضاء بالمحاكم الشرعية، ولإنارة السّبل للقضاة الشرعيين، ولجعل الخصوم ووكلائهم يسيرون في تشريع محدد الفصول دون احتياج إلى المراجعات الطويلة.

محتوى اللائحـــة:

صنف الشيخ في هذا المشروع أحكام الأسرة والاستحقاق في لائحة طبعت في مطبعة الإدارة سنة ١٩٤٨، وهي تشتمل على ٧٦٨ صفحة من الحجم الكبير، وكل صفحة مقسمة على نصفين عموديًا، وكتب في الجانب الأيمن منها أحكام المذهب الحنفي، وفي الجانب الأيسر أحكام المذهب المالكي، ووقع تقسيم اللائحة على أبواب وفصول وفروع، وكل فرع من فروع المسألة يذكر على حدة تحت رقم خاص، بلغت ٢٤٦٣ فرع، وغالبًا ما يشتمل الفرع على مادتين، بحيث شملت اللائحة ما يفوق ٤٠٠٠ مادة فقهية مقننة.

يتألف الجزء الأول من اللائحة، الخاص بأحكام الأحوال الشخصيّة، من عشرة كتب، تتعلق بأحكام النكاح، والرّضاع، والطلاق، والاستبراء، وثبوت النسب، والحضانة، والنفقة، والمفقود، والميراث، والحجر، والترشيد، وخصص الجزء الثاني لأحكام الاستحقاق العقاري، وهو يتألف من عشرة كتب أيضًا، هي أحكام الشفعة، والقسمة، والوصية، والهبة، والصدقة، والعمرى، والوقف، والإقرار، والالتزام، واليمين.

وبعد أن أتمّ الشيخ جعيط تأليف اللائحة قال: إني أصنع هذا لأني أخشى، إن دام الحال هكذا، من الضعف في الثقافة الإسلامية عند أهلها، أن يفتح أحدهم كتابًا فقهيًا فلا يفهمه، وأنا، توقيًا من هذا المصير المتوقع، نظمت هذه المجلة في بنود مرتبة محققة مرقمة على حسب أبواب الفقه الإسلامي، آخذا من كل مذهب بما يتلاءم وتطور العصر، وييسر على الناس في القضاء[20].

- لجنة مناقشة اللائحة: تشكلت لجنة لمناقشة محتوى اللائحة، ولاختيار الأليق من كلّ جزئية، سواء من المذهب المالكي أو الحنفي، وبذلك تتوحد الأحكام ولا يحكم بحكمين مختلفين في جزئيتين من نوع واحد، وتركبت اللجنة من الشيخ جعيط بصفته رئيس اللجنة، ومن حكام شرعيين، ورؤساء محاكم عدليين، ومدرسين، وعدول ووكلاء وبعض الأعيان العارفين بالعوائد التونسية، وصحفيين[21].

ولقد التأمت عدّة مداولات، ووقعت دراسة المسائل الفقهية مسألة مسألة في المذهبين، ثم يتم الحوار بين الأعضاء والرئيس، وكان الشيخ جعيط لما يسأل عن مسألة يقدّم المرجع المعتمد، وقد تطول المناقشة حول المادة التي اختارها الشيخ، ثم تحرر الصيغة النهائية للفقرة المتفق عليها، فإما أن يقع الإقرار على المسألة التي قام الشيخ بتخريجها، وإما أن يقع تعديلها، أو يصبح النصّ مركبًا من المذهبين، ولقد تداول على كتابة محاضر الجلسات الشيوخ محمد الصادق البليش، ومحمد المستيري،

لائحة مجلة الأحكام الشرعية (لائحة الشيخ جعيط)

وأحمد بلخوجة، وتعدّ محاضر الجلسات وثيقة جامعة، دوّنت آراء الأعضاء دون نقصان، وأغلب هذه المحاضر عند ورثة الصادق البليش.

مجلة الأحكام الشرعية:

بعد أن أتمّت اللجنة أعمالها وفرغت من إعدادها، وبعد أن صاغ الشيخ جعيط نص المجلة الشرعية كاملاً بناء على الاقتراحات والمناقشات وما وقع الاتفاق عليه، وجّهت الخلاصة لوزارة العدل: ليتصدر العمل بها إلا أنها تداولتها الأيدي في المصالح المتنوعة، لأسباب شتّى وعراقيل متنوعة. وإزاء الإلحاح في الإنجاز أخذ المستشار القضائي الفرنسي يخلق أسبابًا للمماطلة بقصد الحيلولة دون إصدار المجلة. وأعدّ انتقادات على المجلة قدمها إلى وزير العدل الصادق الجزيري. وطلب إعادة النظر فيها، فأحالت وزارة العدل هذه الانتقادات إلى الشيخ جعيط. فما كان من فضيلته إلا أن ردّ هذه الاعتراضات جميعا وفندها كلها. ومع ذلك وضعت المجلة على الرف[١٢].

وعند الاستقلال بادرت الحكومة إلى توحيد القضاء. وضم المحاكم كافة في إطار واحد. وفكرت وزارة العدل في إحياء المشروع من جديد. وكلفت بعض الحكام بإعادة درسه وتمحيصه. فوقع الاعتماد على مجلة الأحكام الشرعية مصدرًا رئيسًا عند إصدار مجلة الأحوال الشخصية الحاليّة مع تغيير بعض الفصول. كما كانت مرجعًا مهمًا عند وضع مجلة الحقوق العينية التي صدر العمل بها في سنة ١٩٦٥. وعندما سئل الشيخ جعيط عن رأيه في مجلة الأحوال الشخصية بين أنه لا يتفق معها في خمسة فصول فقط.

- فالشيخ جعيط خالف هذه المجلة في طلاق الثلاث، الذي عدّته المجلة مؤبدًا: يقول الفصل ١٤منها: «موانع الزواج قسمان مؤبدة ومؤقتة، فالمؤبدة: القرابة، أو المصاهرة، أو الرضاع، أو التطليق ثلاثا، والمؤقتة: تعلّق حق الغير بزواج أو عدّة»، ويقول الفصل١٩: «يحذر على الرجل أن يتزوج مطلقته ثلاثًا».
- وفي تعدد الزوجات: يقول الفصل ١٨ من مجلة الأحوال الشخصية: «تعدد الزوجات ممنوع، والتزوج بأكثر من واحدة يستوجب عقابًا بالسجن مدة عام وبخطيّة قدرها... أو بإحدى العقوبتين فقط».
- والطلاق أمام المحاكم: نص الفصل٣٠: «لا يقع الطلاق إلا لدى المحكمة».
- وأقصى مدّة الحمل: نص الفصل ٣٥: «تعتدّ المطلقة غير الحامل مدّة ثلاثة أشهر كاملة. وتعتد المتوفى عنها زوجها مدة أربعة أشهر وعشرة أيام كاملة. أما الحامل فعدتها وضع حملها. وأقصى مدّة الحمل سنة من تاريخ الطلاق أو تاريخ الوفاة».
- وعدّ قتل العمد من موانع الإرث: ينص الفصل ٨٨على: «القتل العمد من موانع الإرث، فلا يرث القاتل، سواء أكان فاعلا أصليًا أو شريكًا، أو كان شاهد زور، أدت شهادته إلى الحكم بالإعدام وتنفيذه».

كما خالف الشيخ جعيط بعض الفصول الواردة في ملاحق مجلة الأحوال الشخصية أو عند تنقيحها، وذلك مثل: الفصل ١٩١ الخاص بالوصيّة الواجبة ونصه: «من توفي وله أولاد ابن، ذكرا أو أنثى، مات والدهم، أو والدتهم، قبله أو معه، وجبت

لهؤلاء الأولاد وصية على نسبة حصّة ما يرثه أبوهم أو والدتهم عن أصله الهالك باعتبار موته إثر وفاة أصله المذكور بدون أن يتجاوز ذلك ثلث التركة. ولا يستحق هؤلاء الأحفاد الوصيّة المذكورة:

١- إذا ورثوا أصل أبيهم جدًا أو جدةً.

٢- إذا أوصى لهم الجد أو الجدّة في حياته أو أعطاهم بلا عوض مقدار الوصيّة الواجبة، بأقل واجب تكملة الناقص، وإن أوصى بأكثر فتطبّق على الزائد القواعد العامة للوصيّة.

الوصية الواجبة مقدّمة على الوصيّة الاختياريّة، والوصايا الاختياريّة متساوية، وإن تزاحمت تنقسم على التناسب».

- الفصل ١٤٣ مكرّر: «عند فقد العصبة، ولم تستغرق الفروض التركة، يرد الباقي منها على أصحاب الفروض بنسبة فروضهم. أما البنت تعدّدت أو انفردت، وبنت الابن وإن نزلت، فإنه يردّ عليها الباقي، ولو مع وجود العصبة بالنفس مع الأخوة والعمومة وصندوق الدّولة».

وأدلة الشيخ جعيط أن هذه الفصول تخالف، إما النص الشرعي الذي لامجال للاجتهاد فيه، أو تخالف المذهب المالكي، وهو المذهب الرسمي للبلاد. في حين أيّد الشيخ محمد المهيري الصفاقسي[٢٢] (-١٩٧٣م) هذه الفصول، ووجد لها سندًا فقهيًّا ودليلاً شرعيًّا[٢٣].

أما الدليل الذي يثبت أنّ أعضاء لجنة تقنين فصول مجلة الحقوق العينية الصادرة سنة ١٩٦٥، فقد عوّلوا على اللائحة الشرعية، ما جاء في كتاب: (تطور الملكية العقارية وأثره في تونس) للأستاذ الهادي سعيد، الذي كان من أعضاء لجنة تدوين هذه المجلة الاستحقاقية[٢٤].

وما جاء في كتاب (إشعاع الفقه الإسلامي على القوانين التونسية بالبلاد التونسية)[٢٥].

- **محتوى مجلَة الأحكام الشرعية**: تشمل المجلة أربعة أجزاء بها ١٣٥٢ مادّة فقهية كالآتي: جزء خاص بأحكام الأسرة، وفيه مسائل النكاح والرضاع والطلاق والاستبراء والنسب والحضانة والنفقة، وجزء خاص بالميراث، وآخر خاص بالحجر والرشد، والجزء الرابع في أحكام الأحوال العقارية، وفيه الاستحقاق والشفعة والقسمة والتبرعات. واحتفظ الشيخ بهذه المجلة في خزانته، وراجعها لما تفرغ للراحة، فتولى نجله سماحة مفتي الجمهورية رقنها، وأمدني بها، لتحقيقها، وسترى النّور قريبًا بإذن الله.

الأسلوب الفقهي لتقنين اللائحة: تميز الشيخ جعيط بين معاصريه بحفظ الفقه أصولاً وفروعًا، وتخصص في الإحاطة بمسائله، والعلم بالنوازل، وبما جرى به العمل... وكان نسيج وحده في فقه الفتوى، ولقد أجمع شيوخه وأقرانه وتلامذته على اطلاعه الواسع في مذهب الإمام مالك وأصحابه، وإلمامه بفقه المذاهب الأخرى وبخاصة الفقه الحنفي؛ لأنه المذهب الرسمي المعتمد عند ساسة البلاد في عصره.

وكان للشيخ جعيط ضلاعة يستطيع بها تحقيق مناط الحكم ودفع التعارض بين النصوص، وترجيح الأولى منها بالانطباق على واقعة الحال، وتثبت آثاره التي كانت متّجهة في جلّها إلى الاعتناء بالفقه، مدى تمكن الشيخ جعيط من فقه القضاء

مقالات

والعمل والنوازل والأحكام والتوثيق بدرجة أولى، ثم إلمامه ببقية الأبواب الفقهية بدرجة ثانية.

ولقد جعل مترجمنا من الأسلوب الذي توخاه في اللائحة أهم أداة لتبليغ الأحكام الشرعية للناس، دون إهمال ما يتطلبه من دقائق المعاني جمهور الخواص من قضاة ووكلاء وعدول وغيرهم. فهو لم يقم بتجميع المعلومات الفقهية فقط، بل كان يختار المسائل حسب الفصول والمواد، وكان رحمه الله ينقل بالمعنى. ويمسك غالبًا عن ذكر الفقهاء. وهي طريقة التقنين المعاصر.

- **من مراجع اللائحة:** لم يقم الشيخ جعيط بالأسلوب الذي توخاه دافيد سانتيلانا عند تقنينه لمشروع مجلة الالتزامات والعقود. حيث يذكر المراجع المعتمدة بجانب كل فصل يقننه. بل كان نادرًا ما يحيل إلى تراجمه المعتمدة. وبتتبعي خطى اللائحة ولسنين عدّة. تعرفت أبرز المراجع التي عوّل عليها المحتفى به. فكان أغلبها مخطوطًا في الجانب المالكي.
- **من مراجع الفرع الحنفي:** عوّل الشيخ جعيط عند تقنينه للجانب الحنفي على:
- المبسوط لشمس الأئمة السرخسي.
- فتح القدير لكمال الدين بن الهمام السيواسي.
- هداية المبتدئ لعلي المرغيناني.
- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لأبي عثمان الزيلعي.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. لعلاء الدين الكاساني.
- شروح مختصر أحمد القدوري.

وعوّل بالخصوص على:

- ردّ المحتار والعقود الدرّية في شرح تنقيح الفتاوى الحامدية، لمحمد أمين بن عابدين. والفتاوى الخانية.
- والفتاوى الهنديّة التي تعدّ مدوّنة الفقه الحنفي وفروعه.

أما مراجع المالكية ففيها المطبوع وفيها المخطوط، الذي نادرًا ما فتح أقفاله الباحثون. فمن المراجع المطبوعة

- مدوّنة الإمام سحنون. فهي لا تنسب للإمام مالك مثلما أشيع في الشرق.
- شروح مختصر خليل الفرعي، وخصوصًا الدردير والحطاب والمواق.
- شروح تحفة ابن عاصم وخصوصًا: التسولي، والتاودي، وميارة.

ولقد اعتمد الشيخ جعيط على مخطوطات تونسية تنتظر من يحققها ويسهر على طبعها؛ لتستفيد منها الأمة الإسلامية، ومن بينها:

- شرح قاسم بن ناجي على تهذيب البراذعي الكبير.
- وشرحه على تفريع ابن الجلاب.
- الفائق في الأحكام والوثائق لابن راشد القفصي.
- الحاوي في الفتاوي للبرزلي.
- كتاب الدكانة رعاية الأمانة لمحمد عظوم القيرواني.
- برنامج الشوارد لقاسم عظوم.
- معين المفتي لحسن الشريف وحاشيته على ميارة على لامية الزقاق.
- حاشية أحمد بن الطاهر على التاودي على التحفة.

- حاشية محمد بن سلامة على التاودي على التحفة أيضًا.

كما عوّل الشيخ جعيط على فتاوى مشائخ الزيتونة، الذين عاصروا والده. مثل الشيوخ إبراهيم الرّياحي، وإسماعيل التميمي. ومحمد الشاذلي بن صالح، ومحمد الشاهد. وأحمد بن الخوجة الأول، ومحمد الطاهر ابن عاشور الجدّ وغيرهم.

التأصيل الفقهي للائحة:

يعدّ الشيخ جعيط من أكبر أساطين أصول الفقه في عهده، وكتابه (مجالس العرفان ومواهب الرحمن) خير دليل على ما أقول: لأن الشيخ جعيط، منذ أن كلف بخطة مفتي المالكي في سنة ١٩١٨. وجد نفسه بمعية نخبة من فطاحل الأصول. مثل شيخة محمد الطيب النّيفر. والشيخ محمد النجار. والشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور. وغيرهم. فانكب على مزيد التخصص في علم أصول الفقه حتى عدّ من أجود فرسانه، زد على ذلك انتصابه لتدريس كتب الأصول في القسم العالي سنين عدّة. ونجد آثار هذا التكوين في اللائحة الشرعية.

فالشيخ جعيط اعتمد عند تقنينه على الأصول المتفق عليها عند كل المذاهب، وهي الكتاب والسنّة، وأخذ أيضًا بالقياس، وبحجية الإجماع، وبعمل أهل المدينة، وبسدّ الذرائع، وبالمصالح المرسلة، وبالاستحسان، وبالقول بمراعاة الخلاف، وسأكتفي بدراسة أصل العمل: لأن الشيخ جعيط عوّل عليه بكثرة في لائحته، وفقه العمل لم ينفرد به المالكية: لأنّ الحنفية أخذوا بعمل أهل العراق، واحتج الشافعية بعمل أهل مكّة. إلا أنّ اعتماد المالكية على العمل كان أعم من بقية المذاهب، وهو مقدم عندهم على الراجح والمشهور. قال صاحب التحفة:

وما به العمل دون المشهور
مقدّم في الأخذ غير مهجور

واستقر الرأي عند المالكية على أنّ العمل هو العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها. رعيًا لمصلحة الأمة وما تقتضيه حالها الاجتماعية. وذلك لتبدل العرف وضرورة جلب المصلحة ودرء المفسدة. وإلا فالواجب الرّجوع إلى المشهور[٦٦].

فالشيخ جعيط اعتمد فقه العمل في اللائحة. وخصوصًا في باب المواريث. حيث اكتفى بتقنينها من المذهب المالكي بناء على ما تقتضيه التراتيب التونسية. من أنّ الإرث لا يجري إلا طبق قواعد هذا المذهب.

وكان الشيخ جعيط يقدم تارة ما به العمل على الرأي المشهور مثل التسوية بين الأولاد وأولاد الأولاد في قسمة الحبس. بينما الرأي المشهور هو الذي مشى عليه صاحب المختصر،وذلك بإيثار الأعلى على الأسفل[٦٧].

وتارة يخالف ما به العمل مثل مخالفته للعمل التونسي في الوصية بجميع ماله وليس له وارث نفذت الوصية عنده[٦٨].

التقعيد الفقهي للائحة:

مثلما يرتكز التشريع الإسلامي على أصول ومقاصد يرتكز أيضًا على ضوابط وقواعد، وبالرجوع إلى القوانين التونسية الصادرة منذ عهد الأمان نجد أن جميعها يضم مجموعة قواعد فقهية، وذلك بدءًا بقانون الجنايات والأحكام

العرفية التونسي الصادر في سنة ١٨٦١، ثم لائحة القانون التجاري الصادرة سنة ١٨٦٤، ومرورًا بالقانون العقاري الصادر في سنة ١٨٨٥، ويقول المستشرق دافيد سانتيلانا في تقريره للمشروع التمهيدي عند تدوين قانون الالتزامات والعقود إنه كان يعتمد على كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي عند تقعيده، فالمدونة التونسية تشمل عدّة قواعد فقهية تأسيًا بقواعد المجلة العثمانية.

واللائحة الشرعية أيضًا مليئة بالقواعد الفقهية، وهذه نماذج من تلكم القواعد:

- الأصل بقاء ما كان على ما كان.
- العادة محكّمة عامة كانت أو خاصّة.
- استعمال الناس حجة يجب العمل بها.
- الممتنع عادة كالممتنع حقيقة.
- المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا.

من اجتهادات الشيخ جعيط في لائحته:

لم يكن الشيخ جعيط ناقلاً للفروع الفقهية في لائحته فحسب. بل كان مجتهدًا مرجحًا. ففي الفرع الحنفي مثلا: كان يأخذ تارة برأي الإمام الأعظم. ويخالف الصاحبين أبا يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني. وأخرى العكس. كما أخذ بآراء بعض الفقهاء الأحناف كالخصّاف. وابن أبي ليلى، وخالف جمهور المذهب الحنفي لما رأى قوّة الدليل عندهما.

- فمن ترجيحاته مثلاً أخذه في «المادة١٢» برأي الإمام الأعظم، وأبي يوسف في زواج المكلفة الذي يعتبرانه نافذا بلا ولي. وهو الذي درجت عليه مجلة الأحوال الشخصية.
- واختار الشيخ جعيط في قسمة القاضي قول الصاحبين في جعل الأمر بيد القاضي في القسمة، التي تقع بين الشركاء (المادة ٣٥٤من اللائحة). أما في الفرع المالكي فإنّ الشيخ جعيط كان يأخذ بالمصلحة، ومراعاة لها رجح في بعض المسائل آراء ابن عرفة واللّخمي وخليل وغيرهم.
- فمثلاً أخذ برأي محمد بن عرفة وخالف رأي عبد الرحمن بن القاسم في مسألة يمين شهادة السماع، فيرى ابن القاسم في المدونة أنّ شهادة السماع تقبل بلا يمين، بينما يرى ابن عرفة أنّ شهادة السماع لا تقبل في أقلّ من اثنين، ولا يقضى لأحدهما إلا بعد يمينه، وعليه درج الشيخ جعيط في لائحته (المادة٥٨٥).
- رجح رأي التسولي وخالف التاودي في عدم الشفعة في الكراء ولا في الجلسة أي الخلو.
- واختار قول الزرقاني في وقف الفضولي، وقال بعدم صحته، ولو أجازه المالك.
- وخالف رأي ابن عرفة في مسألة الأحباس.
- وخالف التسولي في مسألة سقوط الدعوى بمرور الزمن[٢٩].
- أما المزايا التي تركتها مجلة الأحكام الشرعية، فهي أنها حافظت على المبادئ الآتية:
- إزالة التفرقة بين المذهبين المالكي والحنفي وتوحيدهما.
- مراعاة العوائد والتقاليد.
- التيسير مع الإيجاز في التقنين.
- مراعاة العصر ومستجداته.
- حذف مصطلحات الفقهاء القدامى مثل: العبد، الحرّ، امرأة قرشية، الكفاءة في النسب....

الخاتمـــة

وفي الختام فهذه نماذج من اجتهاد الشيخ جعيط عند تدوينه للائحة، فالرجل كان أمّة برأسه، وكان نبراسا أضاء السّاحة العلميّة التونسيّة، فقد ساهم في تنظيم القضاء بفرعيه الشرعي والعدلي، وسن القوانين ونشر الفتاوى ولقّن الأجيال، فمن لائحته استمد المشرع التونسي مجلة الأحوال الشخصية ومجلة الحقوق العينية الجاري العمل بها حاليًا في المحاكم التونسيّة، واعترف له الجميع بالعفة وحسن الأخلاق والغيرة على الدين والحرص على الإصلاح والتغيير[٣٠].

فالشيخ جعيط إذا كان من خيرة علماء تونس في العصر الحديث، ويعدّ أول زيتوني قنن الفقه الإسلامي، ولقد سار جنبًا إلى جنب مع الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، فمترجمنا اهتمّ بالإصلاح القضائي، والشيخ الإمام اهتم بالإصلاح التربوي التعليمي[٣١]، فرحمهما الله رحمة واسعة ونفعنا جميعًا ببركتهما، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. ■

●●●

الحواشي

١- ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان:٢٤٦.

٢- تراجم الأعلام:١٧٥.

٣- تراجم المؤلفين التونسيين:٢/٣٥.

٤- حوليات الجامعة التونسية: ع٧.

٥- ينظر بحثنا: نبذة عن حياة كمال الدين جعيط مفتي الجمهورية التونسية، مجلة الهداية:ع٤س٢٣.

٦- جامع الزيتونة. المعلم ورجاله:١١٩.

٧- جريدة الوزير. جمادى الثانية سنة ١٣٤٩هـ.

٨- جريدة النهضة. ربيع الثاني ١٣٥١هـ.

٩- تراجع مسألة التجنيس في: مجلة وثائق عدد١، سنة ١٩٨٤، ومجلة الصادقية عدد١٤سنة١٩٩٩، ملحق كتاب البيئة الزيتونية.

١٠- المجلة الزيتونية:ع١٠/٣٩٠.

١١- ابن عاشور:١٢٥.

١٢- مثلاً القضاء الشرعي، المجلة الزيتونية، ربيع الأول ١٣٥٨هـ=٤٠.

١٣- الرائد الرسمي:٢٢-١٢-١٩٤٧ ، ٢٠-٢-١٩٤٨.

١٤- الرائد الرسمي:١٠-١٠-١٩٤٩.

١٥- قال الشيخ جعيط لما أتمّ تقنينها وصدرت بالرائد الرسمي التونسي في شوال ١٣٦٧هـ/سبتمبر ١٩٤٨: «إنّ هذه المجلة استمدت أحكامها من قواعد التشريع الإسلامي. وجميع ما أثبت فيها إما منصوص عليه، أو مستمد مما يسميه الأصوليون: الاستصلاح أو المصالح المرسلة، التي لم يقم شاهد على اعتبار خصوصها، ولا نهض دليل على إلغائها، ويترتب على تحقيقها جلب منفعة أو دفع ضرر».

١٦- المجلة الزيتونية:ج٤ م٩: ٢١٨-٢١٩.

١٧- فتاوى شيخ الإسلام محمد العزيز جعيط:ف٢٠/٦٩.

١٨- الفكر السامي في تاريخ التشريع الإسلامي:٤/٢٦٦.

١٩- ترجمة الشيخ جعيط، العمل. الملحق الثقافي.١٦/١/١٩٧٠م.

٢٠- من بين المشاركين: الرئيس محمد المالقي، والشيوخ: محمد البشير النيفر، محمد الفاضل ابن عاشور من المالكية، ومحمد عباس، ومحمد الهادي ابن القاضي من الحنفية.

٢١- للاطلاع على ردّ الشيخ جعيط، ينظر: رسالتي الجامعية المعنونة: تقنين الفقه الإسلامي بالبلاد التونسية، الملحق، وملحق رسالة دكتوراه الأستاذة سناء ابن عاشور.

٢٢- تراجم المؤلفين التونسيين: ٤/٤١٤.

٢٣- تُقرأ أجوبة الشيخ محمد المهيري في كتاب قمت بتحقيقه مع نجله الأستاذ حامد المهيري بعنوان: فتاوي الشيخ محمد المهيري الصفاقسي، وسيصدر قريبًا بإذن الله تعالى.

٢٤- تطور الملكية العقارية وأثره في تونس:٢٥٦.

٢٥- إشعاع الفقه الإسلامي على القوانين الوضعية بالبلاد التونسية:٢٤٢.

٢٦- البهجة في شرح التحفة:١/١٤٤. العرف والعمل في المذهب المالكي:٣٤١. معلمة الفقه المالكي:٢٧٤.

٢٧- جواهر الإكليل شرح مختصر خليل:٢/٢٠٧. اللائحة الشرعية:٤٩٩.

٢٨- مواهب الجليل شرح مختصر خليل: ٦/٣٦٩. الفتاوي الهندية:٦/٩٠. اللائحة الشرعية: ٣٨٧.

٢٩- اللائحة:٣٢٢، ٤٣١.

٣٠- ينظر: ترجمة الشيخ جعيط، في ترجمة شيخ الإسلام المالكي الجديد، مجلة الزهرع ١٠٨٤٨، الشيخ محمد العزيز جعيط: حياته وفقهه، حركة تقنين الفقه الإسلامي بالبلاد التونسية، مجلة جوهر الإسلام، الفتاوي التونسية في القرن١٤هـ.

٣١- شيخ الإسلام الشيخ محمد العزيز جعيط، مجلة الهداية: ع٤ ٥-، س٢٤، العلماء التونسيون، تراجم المؤلفين التونسيين:ج٢.

المصادر والمراجع

- **إشعاع الفقه الإسلامي على القوانين الوضعية بالبلاد التونسية**. لمحمود شمام. المطابع الموحدة. تونس. ١٩٨٦م.
- **تراجم الأعلام** . لمحمد الفاضل ابن عاشور. الدار التونسية للنشر. ١٩٧٥م.
- **تراجم المؤلفين التونسيين**. لمحمد محفوظ. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ١٩٨٢م.
- **تطور الملكية العقارية وأثره في تونس**. للهادي سعيد. مركز الدراسات القانونية . وزارة العدل. تونس. ١٩٩٦م.
- **جامع الزيتونة. المعلم ورجاله**. لمحمد العزيز ابن عاشور. دار السراس للنشر. تونس. ١٩٩١م.
- **حوليات الجامعة التونسية**. العدد ٧س١٩٦٤م.
- **ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوى آل عثمان**. لحسين خوجة. الدار العربية للكتاب.١٩٧٥م.
- **فتاوى شيخ الإسلام محمد العزيز جعيط**. للكتور محمد بو زغيبة، مركز الدراسات الإسلامية. القيروان. ١٩٩٤م.
- **الفكر السامي في تاريخ التشريع الإسلامي** . لمحمد الحجوي . المدينة المنورة.
- **ملحق كتاب البيئة الزيتونية**. للمختار العباسي . تر. حمادي الساحلي. دار التركي. ١٩٩٠م.
- **نبذة عن حياة الشيخ كمال الدين جعيط** . للدكتور محمد بو زغيبة. مجلة الهداية. العدد ٤.



مقالات

سيرة الرسول ﷺ ومدونوها الأوائل

الأستاذ الدكتور/ صالح أحمد العلي
بغداد - العراق

لسيرة الرسول (ﷺ) مكانة متميزة بحكم الآيات القرآنية، التي أشادت بخلقه، وأمرت باتخاذه قدوة وبطاعته، إضافة إلى حياته الغنية بالحوادث، وما أنجزه وخلفه من آثار عميقة واسعة في توجيه حياة الأمة والبشرية، فقال تعالى: ﴿*لَقَدْ كان لكم في رسول الله أسوة حسنة*﴾[1]، وأمرهم بالأخذ بما يأتيهم ﴿*وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا*﴾[2]، وأن يستجيبوا له ويطيعوه ﴿*اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ*﴾[3]، ﴿*أطيعوا الله والرسول*﴾[4]، ﴿*أطيعوا الله وأطيعوا الرسول*﴾، ﴿*من يطع الرسول فقد أطاع الله*﴾[5]. ونهى عن مشاقته[6]، أو عصيانه[7]، وأمره باللين في التعامل مع الناس ﴿*ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم*﴾[8]، ﴿*ولو كنت فظًا غليظ القلب لانفضوا من حولك*﴾[9] وأمره بمشاورة صحابته ﴿*وشاورهم في الأمر*﴾[10]، ﴿*وأمرهم شورى بينهم*﴾[11].

وكان (ﷺ) في حياته المعاشية لا يتميز بمأكله أو مسكنه أو في لباسه الذي يعنى بنظافته. وكان بعيدًا عن الأبهة والفخفخة، ونزلت عدة آيات تذكر ﴿**قل إنما أنا بشر مثلكم**﴾ منها الآية ١١٠ من سورة الكهف. تدل الآيات الكثيرة التي تذم الترف والإسراف والتقتير أنه كان معتدلا في معيشته، ويؤيد ذلك الروايات التي وصلت إلينا عن حياته المعاشية والمعتدلة.

لا بد أن حياة الرسول(ﷺ)، وبخاصة بعد نزول الوحي عليه، كانت مفعمة بالحيوية والنشاط الفكري؛ لتوضيح معالم الدعوة، والعمل على نشرها، ومجادلة معارضيها، ومقارعة المشركين في مكة، ثم في المدينة بعد هجرته إليها واتخاذها مركزًا للدعوة والعمل على معالجة الأحوال الجديدة من مقارعة اليهود المعاندين، والمنافقين

القلقين، وتنظيم أحوال المهاجرين، وتثبيت تنظيم مجتمع الأنصار، وصلتهم بدولة الإسلام ومتطلباتها، وتأمينها من أخطار مشركي قريش ومن في فلكهم. مما كان له أثر في زيادة الاهتمام بإصلاح الإنسان وسلوكه وتصرفاته وعلاقاته بأفراد المجتمع الذي يضم مجموعات من العشائر والقبائل، وذوي المصالح، وكل هذا يمد نشاط الرسول (ﷺ) إلى ميادين أوسع من حياة المسلمين من أهل المدينة.

أقام الرسول (ﷺ) طوال إحدى عشرة السنة الأخيرة من عمره بعد الهجرة في المدينة، وكان يلزم من أسلم قبل فتح مكة أن يهاجر إلى المدينة ويقيم بها. ولم يغادر المدينة إلا في مدد متقطعة قصيرة عندما كان يخرج للغزوات، وهذه الإقامة الدائمة يسرت للمسلمين في المدينة تعرف تصرفات الرسول (ﷺ) وأعماله والاتصال المباشر به، ولم يكن هذا الاتصال واحدا لكل المسلمين في المدينة. فكان اتصال عدد منهم غير دائم أو واسع. ومنهم عدد أقرب إليه وأوثق صلة به. مما وسع معرفتهم بأفكاره وآرائه وأعماله وقراراته. وعنوا بتناقل أخباره سماعا. أما التدوين فاقتصر على ما نزل من القرآن الكريم. وعلى الرسائل والكتب التي أنفذها لمن دعاهم إلى الإسلام أو أسلموا. وكذلك بعض أحكام الجبايات.

وفي أواخر سني حياة الرسول (ﷺ) توسع الإسلام ودولته فشمل الحجاز وأكثر أرجاء جزيرة العرب، وتلاه بعده الرسول (ﷺ) توسع متتابع في أقاليم ضمت إلى الدولة الإسلامية ودان أهلها بالإسلام ولم يكن لهم اتصال مباشر سابق بالرسول (ﷺ)، ولا بد أنهم أو كثيرا منهم اهتموا بأخباره واعتمدوا في استقائها على الصحابة الأولين الذين هاجر عدد منهم هجرة دائمة أو مؤقتة إلى مراكز متفرقة من أرجاء الدولة، وكان بعضهم معنيًّا بمتابعة المعلومات عن حياة الرسول (ﷺ) وأعماله، إلا أن المدينة كانت تضم العدد الأكبر من الصحابة الأولين الذين عايشوا الرسول (ﷺ) طويلا، وعني عدد منهم بتتبع أخباره وتناقلها.

وكانت المعلومات والأخبار تنقل شفاها بالاتصال المباشر برواتها؛ لأن وسائل التدوين، وأهمها الأدم وقراطيس البردى، كانت مكلفة، اقتصر أكثرها على المكاتبات الرسمية للدولة، أو على الرسائل الشخصية المهمة، لذلك ظلت الكتابة محدودة؛ لقلة عدد من يعرفها ولارتفاع ثمن وسائلها، ويروى أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لم يشجع تدوين أقوال الرسول (ﷺ) وقراراته خشية احتمال طغيانها على الاهتمام بتدارس القرآن الكريم، واحتمال تنوعها، وما قد تؤدي إلى الفرقة والتشتت، ولا بد أن قرار عمر (رضي الله عنه) في هذا الأمر لم يراعِ بعده، ولكن الكتابة ظلت محدودة، وساء الاعتماد على الروايات الشفهية التي يتركز كثير منها على ما ينسجم مع اهتمامات الناس المتأخرة، مما يؤثر في المروي والجوانب المبرزة فيه[١٢]. وهي في أي حال لا تشمل كل أقوال الرسول (ﷺ) وأعماله ومعالم حياته.

السيرة النبوية والسنّة:

لسيرة الرسول (ﷺ) صلة وثيقة بالسنَّة، فكلاهما يبحثان في حياة الرسول (ﷺ) وأصحابه، غير أنهما غير متطابقتين كليًّا، فالسيرة تبحث في

أعماله العامة السياسية والعسكرية، وتصرفاته، أما السنَّة فتبحث في أعماله الإدارية وما يتصل بها من أمور اجتماعية واقتصادية، وهي تقدم مادة للفقه، ولكنها لا تقدم المسوغات والتعليلات التي يعنى الفقه بتقديمها، ويكاد يكون الاتفاق تامًّا على أن السنة هي الأساس الثاني بعد القرآن الكريم في التشريع، وأنّ قوامها أعمال الرسول (ﷺ) وأقواله، وهي واسعة لطول حياته، وتحدد جوانب الحياة التي عالجها إبان حياته التي امتدت أكثر من عشرين سنة منذ نزول الوحي عليه. واتصل خلالها بالمجتمعات كلها: البدوية والريفية والزراعية والتجارية والصناعية وما في كل منها من تنوع، وعمله في تنقيتها بما ينسجم مع المبادئ العامة التي رسمها الإسلام. وقد تمت ممارسة كثير منها عمليًّا على وفق توجيهات مرت بعدة تطورات أوسع. وازداد الاهتمام بدراستها والتفكير فيها، وتطورت الآراء في تحديد مصادرها، وفي القضايا التي تبرزها، والحلول التي تقدمها.

قد برز من الصحابة ثم من التابعين مَنْ تميز بالعقلية القانونية السليمة، فكانت آراؤهم في الفتيا مقدرة، ويبدو أن بدء تدوينها حدث في أيام الزهري، فقد روى عنه قوله: كنا «نطلب العلم فكنا نكتب السنن، وكتبنا ما جاء عن النبي (ﷺ)، ثم كنا نكتب ما جاء عن الصحابة، فقيل إنه ليس بسنة، فلا نكتبه، قال : فكتب ولم أكتب فانجح وضيعت»، ويروى أن الزهري كان لا يفضل الحديث عن الموالي، وأنّه قال: «إني لأحدث عنهم، ولكن إذا وجدت أبناء المهاجرين والأنصار اتكئ عليهم فما أصنع بغيرهم»[١٣]، و المشهور أن مالك بن أنس، كان يعدّ السائد المقرر في المدينة أساس السنة، وقد تردد في كتابه (الموطأ) تعابير «والأمر عندنا»، «الذي عليه العمل عندنا»، «الذي أدركت عليه الناس وأهل العلم عندنا»، «أدركت أهل العلم منا»[١٤]، ويقصد فيه أن ما ساد في المدينة، وأقره أهل العلم فيها سنة، وهو بالطبع يشمل ما عرف من أقوال الرسول (ﷺ)، وأحكامه، إضافة إلى ما سار عليه أهل المدينة وأقروه.

وبسبب المكانة المتميزة التي اكتسبتها السنة بكونها مصدرًا يتلو القرآن الكريم في التشريع، دخلتها ممارسات منوعة، وفي هذا يقول ابن المقفع في وصفه ما كان قائمًا في الكوفة من اختلاف وتناقض في الأحكام: «وأما من يدعي لزوم السنة منهم فيجعل ما ليس سنة، وإذا سئل عن ذلك لم يستطع أن يقول هريق فيه دم على عهد رسول الله (ﷺ) أو أئمة الهدى من بعده، وإذا قيل له أيّ دم سفك على هذه السنة التي تزعمون؟ قالوا : فعل ذلك عبد الملك بن مروان أو أمير من أولئك الأمراء»[١٥].

كانت معرفة سيرة الرسول (ﷺ) وحياته أثبت وأوسع عند الصحابة والتابعين في المدينة ومكة، غير أنها امتدت إلى أرجاء الدولة الأخرى بانتشارهم في تلك الأرجاء، وتركزهم بصورة خاصة في الأمصار، ولا بد أن عددَ من عرف أعمال الرسول (ﷺ) وأقواله كان كبيرا في السنوات الأولى حين كان جميع الصحابة والمتصلين به أحياء، ولكن بمرور الزمن اقتصر عدد المعنيين بتداول أخبار الرسول (ﷺ) وأعماله وسيرته على عدد محدود من المهتمين برواياتها، فكانوا المعين الذي يستقي الناس منه الأخبار، وكانت لكثير منهم اهتمامات في ميادين أخرى متصلة بسيرة الرسول (ﷺ) أيضا، ومنها الفقه والتفسير.

مقالات

كانت المعلومات عن أخبار الرسول (ﷺ) وسيرته، شأن غيرها من الحوادث، تنقل بالروايات السماعية، وأدى هذا الأسلوب إلى أن يكون النقل مباشرًا. وفي الأماكن التي يقيم فيها ذوو المعرفة، ومن الطبيعي أن الرواة لا ينقلون كل ما يقوله الشيوخ وبالدقة نفسها. وإنما يقتصرون على أخبار معينة، ويختلفون في مدى سعة ما ينقلون ودقته، ومع أن الحفظ وضبط النقل كانا يحظيان بالتقدير، إلا أن الجوانب التي ينقلون أخبارها قد تتنوع وتتبدل، فلبعضهم اهتمام شامل بكل حياة الرسول (ﷺ)، والآخرين يقصر اهتمامهم على أخبار حادثة أو حوادث محدودة معينة. ومما كان يؤثر في تقدير الحوادث التي تنقل أخبارها مدى صلتها بالاهتمامات التالية. ولا ريب في أن أدق المرويات ما كانت منذ بدايتها مدونة، ومن هذه المعلومات التي تناقلها المعنيون بالسيرة عن عروة بن الزبير، وبعضها إجابات محررة لأسئلة وجهها إليه الخليفة عبد الملك ابن مروان. ولعل كثيرا مما نقل عن الزهري كان مما أمره الخليفة عمر بن عبد العزيز بكتابته ثم عممه في الأمصار. وليس ببعيد أن الخليفة هشام بن عبد الملك احتفظ ببعض مدونات الزهري، الذي كان ذا صلة وثيقة بالخليفة هشام بن عبد الملك.

بدأ تدوين أخبار السيرة النبوية في الربع الأخير من القرن الأول. وكان أساس طلائعها المسجلة إجابة عن أسئلة وجهها الخليفة عبد الملك بن مروان (٧٢-٨٥هـ) لأبان بن عثمان وعروة بن الزبير في قضايا محدودة، كأسماء الصحابة المشاركين في بعض الأحداث، ثم امتدت فشملت أخبارًا تتعلق ببعض البارزين من الصحابة، وبذلك كانت منذ بدايتها مزيجًا من أخبار حياة الرسول (ﷺ)، وأعماله وأخبار الصحابة.

كانت كتابة السيرة متصلة بتفسير القرآن وبالفقه، حيث إنّ القرآن الكريم ذكر أو أشار إلى كثير من الحوادث التي مرت بالرسول (ﷺ)، وبالدعوة الإسلامية، وعُني المفسرون الأولون بإيراد تفاصيل تلك الحوادث التي تتصل بالتاريخ، فقدموا معلومات عن الرسول (ﷺ)، وما يتصل بالإسلام، وكلها مادة أساسية مهمة للتاريخ، غير أنها متفرقة وغير منظمة تبعًا لتعاقبها الزمني، وكان تزايد أهمية مكانة السنة في التشريع دافعًا قويًا لعناية المهتمين بالفقه على إيراد معلومات عن حوادث مرّت بالرسول (ﷺ)، وبعض أعماله الخاصة، المتصلة بالتنظيم الاجتماعي والإداري والمؤسسات الدينية، ويتصل بالاهتمام بسنة الرسول (ﷺ) دراسة أعماله الخاصة وتصرفاته، ثم بالرجال الذين عنوا بها، فكونوا بذلك ميدانا خاصًا هو (علم الحديث) و(علم الرجال).

غير أن الصلة الوثيقة بين المعلومات التي يُعنى بها المفسرون والفقهاء وأهل الحديث وبين التي يُعنى بها كتابة السيرة لا يعني أنها واحدة، وإنما كانت متمايزة من حيث جوانب الاهتمام وطريقة العرض. فكتابة السيرة تعنى بسرد الحوادث مرتبة تبعًا لتعاقبها الزمني. ولا تأخذ من كتب التفسير إلا ما يتعلق بالحوادث، ولا تقتصر في معلوماتها على ما له علاقة بالتشريع، أو بالتصرفات الشخصية الخاصة، كالذي يفعله الفقهاء، كما أنها لا تولي رجال السند أهمية استثنائية؛ لأنها تعنى بالخبر أكثر من عنايتها بالرواية.

طلائع كتابة السيرة النبوية:

بدا الاهتمام بأخبار السيرة النبوية وكتابتها في

أوائل زمن خلافة الأمويين، ونمت خلالها حتى استقر هيكلها التنظيمي العام ومعلوماتها، وكان لكثير من المعنيين بدراستها، ومن أبرزهم أبان بن عثمان وعروة بن الزبير، ومحمد بن مسلم الزهري. علاقة طيبة بالأمويين، ولعل هذا كان له تأثير في توجيه المعلومات بإبراز ما له صلة بالأمويين والتقليل من أخبار معارضيهم للإسلام. غير أن ما خفف أثر هذا الحرية المتوافرة في الكتابة أنّ كثيرا منهم لم يكن مؤيدًا للأمويين. وإبرازهم دور عدد من هؤلاء المعارضين، وبذلك لم تكن الكتابات الأولى للسيرة منحازة كليًا إلى الأمويين.

قامت دراسة للسيرة في مراحلها الأولى على الروايات الشفهية. أما التدوين فكان محدودًا. ثم استقر في أوائل زمن الخلافة العباسية. ولعله تعرض خلال هذه المدة، التي تزيد على القرن، إلى التأثر بالأحوال المتأخرة، في ما تذكره من الأشخاص، وما تعنى به من أخبارهم. وفي الجوانب التي تُعنى بإبرازها.

المدونات الأولى في سيرة الرسول (ﷺ):

تتميز المدونات والكتب بخلوها من عيوب الروايات الشفهية المتعرضة للتحوير والتبديل تبعًا لمدى دقة الرواة واستيعابهم الروايات، ولم يمنع غلاء كلفة التدوين عددا من المعنيين بالسيرة من تدوينها في كتب، وأقدم من أشارت الكتب إلى تدوينهم سيرة الرسول (ﷺ) وهب بن منبه (ت حوالي ٣٢هـ)، وعبد الله بن العباس (ت٦٨هـ)، وعبد الله بن عمرو بن العاص (ت٦٦هـ)، وكلهم كانوا يقيمون في الحجاز، وقضوا سنوات من عمرهم في مكة.

فأما وهب بن منبه فأصله يماني من اليهود، قدم المدينة وأسلم في زمن خلافة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، ودون كتابا في مغازي الرسول (ﷺ)، بقيت منه قطعة مكتوبة على بردية، محفوظة في جامعة هايدلبرج. نشرها رئيف الخوري، وهي قطعة صغيرة فجة الأسلوب. وفي تاريخ الطبري ثمانية عشر مقتبسًا من وهب منها تسعة من طريق محمد بن سهل بن عسكر بن إسماعيل بن عبد الكريم بن عبد الصمد بن معقل، وخمسة من طريق ابن إسحاق (١/ ٢٦٠، ٣٢٧، ٤٦٢، ٥٠٤، ٥٣٩)، كلها عن الأنبياء الأولين. وفي المعجم الكبير للطبراني عدد من الاقتباسات منه.

وأما عبد الله بن العباس فإن ابن سعد ينقل عن محمد بن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أنه كان يحضر مجلس ابن عباس فيتحدث العشية يومًا في التأويل، ويومًا في المغازي، ويومًا في الشعر، ويومًا في أيام العرب[١٦]. ويذكر أن كتب ابن عباس صارت عند مولاه كريب، الذي وضعها عند موسى بن عقبة صاحب المغازي[١٧]. ولعل مقسم مولى ابن عباس أخذ عن مولاه أخبار المغازي التي اقتبس منها الصنعاني في مصنفه[١٨]. وفي رواية ابن هشام لابن إسحاق نُقول متفرقة عن ابن عباس، وفي تفسير الطبري نقول كثيرة عن ابن عباس أكثرها عن طريق محمد بن سعد عن أبيه عن جده.

روى سلمة بن الحضرمي «سمعت ابن عباس يقول: كنت ألزم الأكابر من أصحاب رسول الله (ﷺ) من المهاجرين عن مغازي رسول الله (ﷺ)، وما نزل من القرآن في ذلك»[١٩]، وروى ابن سعد: أن الشعبي سأل ابن عباس عن نسب رسول الله

(ﷺ)، وذلك في تفسير آية ﴿لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى﴾[20].

وأما عبد الله بن عمرو بن العاص فإن الترمذي يذكر أن له صحيفة في أخبار الرسول (ﷺ)[21]، ولعل من هذه الصحيفة أخذ حفيده شعيب بن عمرو، الذي روت المصادر عنه، معلومات عن وثيقة الرسول (ﷺ) في تنظيم المدينة، كما نقل عنه الواقدي وابن حنبل معلومات عن كل من غزوة بني المصطلق وفتح مكة وغزوة هوازن وتبوك وحجة الوداع[22].

وممن ذكرت المصادر تدوينه كتابًا عن حياة الرسول (ﷺ) سعيد بن عيادة الخزرجي (ت١٢٣هـ). وأشار ابن حجر إلى أن نسخة من كتابه كانت عند حفيده سعيد بن عمرو[23]، وذكر أبو عوانة: «وجدت في كتاب سعيد بن سعد بن عيادة»[24]. ونقل عنه الطبري في تاريخه رواية عن خلق آدم[25]. كما نقل البلاذري عنه رواية عن بئر بضاعة. وعن فرس الرسول (ﷺ)[26]، وروى عن سعيد بن سعد كل من ابن ماجه (ت في حدود ٤١٨هـ) وابن حنبل (٥/٢٢٢).

ومن الأوائل الذين ذكرت المصادر لهم كتبا مدونة في السيرة سهل بن أبي حثمة، فقد ذكر حفيده محمد بن يحيى بن سهل «وجدت في كتاب آبائي»[27]. وأشار كل من ابن اسحاق، والواقدي والبلاذري، وابن سعد، والطبري إلى نقلهم أخبارا عن سهل[28]. كما نقلت له كتب الصحاح روايات كثيرة في البيوع والديات إلا أنهم لم يشيروا إلى نقلهم من كتاب.

وممن ذكرت المصادر تدوينه للمغازي أبان بن عثمان بن عفان، وكان قد ولي المدينة لعبد الملك بن مروان خمس سنوات (٧٨-٨٣هـ)، فذكر الواقدي أن المغيرة بن عبد الرحمن كان في جيش مسلمة الذي حاصر القسطنطينية، وكان ثقة قليل الحديث إلا مغازي رسول الله (ﷺ) أخذها من أبان بن عثمان، فكان كثيرا ما تقرأ عليه، ويأمرنا بتعلمها[29]، غير أن مؤلفي السيرة الأولين لم ينقلوا منه؛ وروى له الفاكهي بعض ما لا علاقة له بالسيرة[30].

الخلفاء الأمويون وتدوين سيرة الرسول (ﷺ):

يذكر المسعودي أن معاوية بن أبي سفيان كان يقضي صدرا من ليله مع الوزراء، ويستمر إلى ثلث الليل في أخبار العرب وأيامها، والعجم وملوكها وسياستها لرعيتها، وسير ملوك الأمم وحروبها ومكائدها، وسياستها لرعيتها، وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة، ثم يدخل فينام ثلث الليل، ثم يقوم فيحضر الدفاتر فيها سير الملوك وأخبارها والحروب والمكائد، فيقرأ ذلك عليه غلمان له مرتبون، وقد وكلوا بحفظها وقراءتها، فتمر بسمعه كل ليلة جمل من الأخبار والسيرة والآثار وأنواع السياسات، ثم يخرج فيصلي الصبح[31]. ويذكر كذلك أن عبيد بن شريه الجرهمي حين وفد على معاوية «سأله عن ملوك اليمن وسنيها، وطسم وجديس»[32]، يظهر هذان النصان اهتمامه بأخبار اليمن. وقد يكون ذلك راجع إلى أن عبيد بن شريه يماني، فسأله في ما كان له اطلاع فيه، أو قد يكون هذا الاهتمام راجع إلى كثرة اليمانيين في بلاد الشام. ولم تذكر المصادر اهتمام معاوية بأخبار الرسول (ﷺ)، علمًا بأنه كان حريصا على تثبيت علاقات طيبة مع أهل المدينة ومكة، حيث كانت لأفراد من الأسرة الأموية مكانة مرموقة فيهما،

مقالات

منهم عدد من المسلمين الأوائل، وكانت أخته أم حبيبة (رضي الله عنها) زوجة الرسول (ﷺ)، وكان هو بعد إسلامه من كتاب الوحي، كما أن لأبيه مكانة عند الرسول (ﷺ) منذ فتح مكة، وأسند الرسول (ﷺ) أعمالاً إلى عدد من رجال بني أمية، فولى عتاب بن أسيد مكة بعد فتحها، وولى رجالا من آل أبي العاص عددًا من البلاد التي انضم أهلها إلى الإسلام: وتابع أبو بكر هذه السياسة، فولى خالد بن العاص ويزيد بن أبي سفيان قيادة جيوش من التي انفذها لفتح بلا الشام، وشارك عدد غير قليل من الأمويين في هذه الفتوح، فقد يكون عدم ذكر المصادر اهتمام معاوية بأخبار الرسول (ﷺ) مرجعه أن معاوية عايشها وعرفها، فلم تكن له حاجة بمساءلة الناس عنها، أو لتعمد الرواة طمس هذه الأخبار إضعافًا لإبراز مكانته في الإسلام.

اهتم عبد الملك بن مروان بعد تسلمه الخلافة بمتابعة أخبار سيرة الرسول (ﷺ) وتدوينها، واعتمد في ذلك على علماء من أهل المدينة، التي كانت له صلة وثيقة بأهلها، حيث إنه عاش فيها قبل توليه الخلافة ردحا من الزمن ووليها عدة سنوات، وكانت له علاقة طيبة بعلمائها وفقهائها، وكان فقيهًا معنيًّا بالفقه وبالعربية وآدابها، ووردت في موقف عبد الملك من تدوين سيرة الرسول (ﷺ) روايتان بينهما بعض التناقض، روى إحداهما الزبير بن بكار بسند عن الواقدي عن ابن أبي سبرة عبد الرحمن بن يزيد، ذكر فيها أن سليمان ابن عبد الملك قدم المدينة إبان خلافة أبيه عبد الملك، وطاف على مشاهد النبي (ﷺ) التي صلى فيها ثم أمر أبان بن عثمان أن يكتب له سيرة النبي (ﷺ) ومغازيه، فقال أبان هي عندي، قد أخذتها مصححة ممن أثق به، فأمر بنسخها وألقى بها إلى عشرة من الكتاب، فكتبوها في رق، فلما صارت إليه نظر فإذا فيها ذكر الأنصار في العقبتين، وذكر الأنصار في بدر، فقال ما كنت لأرى لهؤلاء القوم هذا الفضل، فإما أن يكون أهل بيتي غمصوا عليه، وإما أن يكون ليس هكذا، فقال أبان بن عثمان: أيها الأمير، لا يمنعنا ما صنعوا بالشهيد المظلوم (عثمان) من خذلانه، أن القول بالحق هم على ما وصفنا لك من كتابنا هذا. قال : ما حاجتي إلى أن أنسخ ذلك حتى أذكره لأمير المؤمنين لعله يخالفه، فأمر بذلك الكتاب فحرقه، وقال اسأل أمير المؤمنين إذا رجعت، فإن يوافقه فما أيسر نسخه. فرجع سليمان فأخبر أباه بالذي كان من قول أبان، فقال: وما حاجتك أن نقدم بكتاب ليس لنا فيه فضل، نُعرّف أهل الشام أمورا لا نريد أن يعرفوها. فقال سليمان: فذلك يا أمير المؤمنين أمرت بتخريق ما كنت نسخته حتى استطلع رأي أمير المؤمنين فصوب رأيه[٣٣]. يتبين من هذا النص أن كتاب عروة كان مدونًا قبل أن يلقى لسليمان، وأنّه كان كبيرًا لم يقتصر على المغازي وإنما شمل سيرة الرسول (ﷺ)، والمشاركين في العقبة، وأنَّ سليمان حرق ما استنسخ، ولم يحرق الأصل.

وتذكر روايات أخرى أنّ عبد الملك بن مروان اهتم بأخبار الرسول (ﷺ)، فقد ذكر الطبري بسند عن عبد الوارث بن عبد الصمد عن أبان العطار عن هشام بن عروة عن أبيه أن عبد الملك ابن مروان كتب إليه يسأله عن أشياء[٣٤]، وذكر بالسند نفسه من الأسئلة (في خديجة بنت خويلد متى توفيت؟)[٣٥]، كما سأله عن الهجرة إلى الحبشة[٣٦]، وعن مخرج رسول الله (ﷺ) من مكة[٣٧]، وفي أبي سفيان ومخرجه إلى بدر[٣٨]، وعن

خالد بن الوليد هل أغار يوم الفتح بأمر من أغار[38]. وعن الخمس[39]. ونقل الطبري في هذا السند أخبارًا عن الدعوة الإسلامية بعد رجوع مهاجرة الحبشة[40]، وعن هجرة الرسول (ﷺ)[41]. وتقدم أبي سفيان في بدر[42]، وتقدم قريش إلى بدر[43]. وعن معركة حنين[44]، وحصار الطائف[45]. ولم ينص الطبري على أن هذه الأخيرة من إجابات عروة عن أسئلة عبد الملك. غير أن سياقها يرجح كونها من تلك الإجابات. وهذه أسئلة عن حوادث بارزة في تاريخ الرسول (ﷺ). فإذا كانت مكملة بما لم تنص المصادر على أنها إجابة عن أسئلة عبد الملك فإنها تكون علامات بارزة تكون هيكلاً للسيرة.

وتجدر الإشارة إلى اهتمام عبد الملك بن مروان بمتابعة أخبار تاريخ قريش. فيروي الطبري بسند عن سعيد بن محمد بن جبير بن مطعم أن عبد الملك سأل محمد بن جبير بن مطعم عن سبب تسمية قريش[46]. ويذكر الواقدي «الثبت عندنا المحفوظ من حديث محمد بن عبد الله بن مسلم عن أبيه عن محمد بن جبير. ومن حديث ابن أبي حبيبة عن داوود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس»[47]. وهذا قد يدل على أن أحاديث محمد بن جبير كانت مدونة. ولكن لا يمكن الجزم بأن له كتابًا عن السيرة. وقد روى الطبري لمحمد بن جبير روايات في السيرة[48]. وروى له البخاري في الخمس، والنفقات، والفرائض، والأحكام، والاعتصام. وروى له مالك في الموطأ حديثًا في أسماء النبي (ﷺ). وفي الكتب إشارات إلى كتاب عروة رجال من الدولة الأموية، فروى الواقدي عن الزهري: «دخلت على عروة بن الزبير، وهو يكتب إلى هبيرة صاحب الوليد بن عبد الملك، وكان كتب إليه يسأله عن قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذَا جَاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن﴾[50]، وكان جبير بن مطعم مقربًا من ابن الحنفية، وقد حج إبان حركة ابن الزبير»[51].

روى ابن اسحاق لعروة عن طريق ابنه هشام[52]، وعن طريق الزهري[53]، كما روى له ابن سعد[54]. غير أن المعلومات التي رووها لا تدل على أنها من إجابات لعبد الملك، التي لم ينص عليها غير الطبري.

ولم يرو الطبري لأبان العطار غير رواياته عن هشام، إلا أنه روى لعبد الصمد روايات أخرى[55]. كما روى له في عدة روايات عن الحسين عن قتادة[56]، وعن محمد بن ذكوان بن نعامة السعدي[57].

وروى الطبري في التفسير روايات لعبد الصمد ابن عبد الوارث عن شعبة[58]. وقتادة[59]. وثابت البناني[60]، وأنس بن مالك[61].

وممن كتب في السيرة النبوية أبو بكر بن عبد الله بن عمرو بن حزم، الذي ولي المدينة للخليفة عمر بن عبد العزيز. فذكر ابن سعد: أن عمر بن عبد العزيز كتب إليه أن «افحص لي عن الكتيبة أكانت خمسًا لرسول الله (ﷺ) من خيبر أم كانت لرسول الله (ﷺ) خالصة، قال أبو بكر: فسألت عمرة بنت عبد الرحمن فقالت[62]: وعمرة هي بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة من بني النجار»[63]، وهي جدة القاسم بن محمد[64]، قال فيها عمر بن عبد العزيز: «ما بقي أحد أعلم بحديث عائشة منها»، وتقديرا لها كتب إلى ابن حزم «انظر ما كان من حديث رسول الله (ﷺ) أو سنة ماضية أو حديث عمرة[65] بنت عبد الرحمن فاكتبه فإني قد

مقالات

خفت دروس العلم وذهاب أهله». وواضح من هذا النص أن أحاديث الرسول (ﷺ) والسنة تم الأمر بتدوينها بطلب من الخليفة عمر بن عبد العزيز اعتمادًا على ما هو معروف في المدينة. وبصورة خاصة عند عمره بنت عبد الرحمن.

نقلت عن أبي بكر ابن حزم كتب الصحاح (البخاري: علم ٣٤، لباس٦) (النسائي: الصلاة، القسامة ٤٦) (الدارمي: مقدمة ٤٣، الفرائض ٥٢، وصايا٣٨) كما نقل عنه مالك في الموطأ: (طلاق ٣، بيوع٤٨، وصايا٣، عتق٢٣، حدود ٣٥، عقود١، استئذان٤، صدقة ١٤) (وابن حنبل: ١٤٤/٥). ووردت روايات عن ابنه عبد الله (مسلم: أضاحي ٢٨، أبو داوود: إمارة ٢٤، الدارمي: مقدمة ١٢، موطأ: نداء٦٩، ٧٠، رمضان ٧، جنائز ٣، زكاة ٣٩، حج ١٣٨، ضحايا ٧، بيوع ٣، ١٨، أقضية ٢٨، صفة النبي ٢٦، ٣٩، استئذان ١٤، كما روى عنه ابن حنبل٦/١٣).

لم ينقل ابن إسحاق عن أبي بكر ابن حزم، وإنما نقل عن ابنه عبد الملك في ثلاثة عشر موضعا. منها ثمانية غير مسندة عن وفاة آمنة أم الرسول (ﷺ) بالأبواء[66]، واستياء عبد الله بن أبي من عدم إخباره ببيعة العقبة[67]، وصفية بنت حيي[68]، وخروج بني النضير[69] عن غزوة المصطلق[70]، وأخبار عرضية عن الحديبية[71]. وذكر خبرا مسندا عن عمر[72]، وعن عبد الله بن مكنف الحارثي عن المسلمين عند إخراج يهود خيبر[73]. وعن عامر بن عبد الله بن الزبير خبرا عن مؤتة[74]، وخبرا عن أم عيسى الخزرجية[75]، وكلها أخبار عرضية، لا تتعلق بصميم سيرة الرسول (ﷺ). لم تذكر المصادر متى سألها وهل وجهت الأسئلة مجموعة في وقت واحد أم متفرقة في أوقات مختلفة، ولماذا اختارها دون غيرها. علما بأنها لا تقتصر على الغزوات، وإنما تمتد إلى جوانب أخرى من السيرة.

روى المدائني عن الزهري أن خالد بن عبد الله القسري عندما كان واليا على مكة قال له: «اكتب لي النسب. فبدأت بنسب مضر. وما أتممته. فقال اقطعه قطعه الله مع أصولهم واكتب لي السيرة»[76].

ويروي الواقدي عن عبد الله بن عمر بن علي بن أبيه: «سمعت علي بن الحسين يقول: كنا نعلم مغازي النبي كما نعلم سورًا من القرآن»[77].

ويروي ابن سعد عن الواقدي أن المغيرة بن عبد الرحمن كان ثقة قليل الحديث إلا مغازي رسول الله(ﷺ) أخذها من أبان بن عثمان، فكان كثيرًا ما تقرأ عليه ويأمرنا بتعليمها[78].

أولى عمر بن عبد العزيز، عندما ولي الخلافة، اهتمامًا بتتبع أخبار الرسول (ﷺ) وأحكامه لأهميتها في السنة التي أراد تثبيتها ليسير الناس عليها، ووردت في ذلك أخبار منها أنه كتب إلى ابن حزم واليه على المدينة: «انظر ما كان من حديث رسول الله (ﷺ) أو سنة ماضية أو حديث عمره بنت عبد الرحمن فاكتبه، فإني قد خففت دروس العلم وذهاب أهله»[79]، وعمرة هي بنت عبد الرحمن ابن سعد بن زرارة من بني النجار، وجدة القاسم ابن محمد، قال فيها عمر بن عبد العزيز: ما بقي أحد أعلم بحديث عائشة منها. ولما كتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن عبد الله بن حزم أن يفحص له عن الكتيبة، أكانت خمسَ رسول الله (ﷺ) من خيبر أم كانت لرسول الله (ﷺ)

خالصة. سأل أبو بكر عنها عمرة بنت عبد الرحمن. وروى ابن إسحاق عن ابنه في ثلاثة عشر موضعا منها ثمانية غير مسندة، عن وفاة آمنه بنت وهب أم الرسول (ﷺ) بالابواء. واستياء عبد الله ابن أبي من عدم إخباره ببيعة العقبة، وعن خروج بني النضير. وعن غزوة بني المصطلق. وصفية بنت حيي. والحديبية. وخيبر. وخبر عن عامر بن عبد الله بن الزبير عن غزوة مؤتة. وعن أم عيسى الخزرجية.

انصب اهتمام عمر بن عبد العزيز على السنة، وما يتعلق بأحكام الرسول (ﷺ) المالية فحسب. وهو بعض معالجته تنظيم الأحوال المالية والإدارية.

أما الخليفة هشام بن عبد الملك فكان من أبرز اهتماماته إنماء الحركة الفكرية. وشمل ذلك تدوين سيرة الرسول (ﷺ). واعتمد في ذلك على الزهري. مما أفاض به الباحثون فيه. ذكرنا أن عبد الملك عندما أراد معلومات عن سيرة الرسول (ﷺ) كتب إلى عروة بن الزبير تزويده بها. والواقع أن لعروة في الكتابة الأولى للمغازي مكانة متميزة. ترجع إلى مكانة أسرته. فهو ابن الزبير ابن العوام. وحفيد أسماء بنت أبي بكر الصديق. وأخو عبد الله الذي أعلن نفسه خليفة بعد وفاة يزيد. ومد سلطته ردحًا من الزمن إلى الحجاز ومصر والعراق وبعض الشام. إلا أن عروة لم ينضم إلى أخيه عبد الله. فلما سمع بمقتله سارع إلى الشام. وأخبر عبد الملك بذلك قبل أن يصل كتاب الحجاج بالخبر. واحتفظ بعلاقة طيبة مع الخلفاء الأمويين. وكان يقيم في قصر خارج المدينة، وكان من علماء المدينة المرموقين، مقربًا من عمر بن العزيز إبان ولايته المدينة وتوفي سنة ٩٣هـ.

ذكرنا في موقف عبد الملك بن مروان من تدوين أخبار الرسول (ﷺ) الأسئلة التي وجهها إلى عروة في بعض أخبار الرسول (ﷺ)، وأن الطبري نقل هذه الأسئلة بسند عن عبد الوارث بن عبد الصمد، عن أبيه عن أبان العطار، الذي روى عن عروة معلومات أخرى عن سيرة الرسول (ﷺ) لم ينص أنها من الإجابات عن أسئلة عبد الملك، وإن كان من المحتمل أن يكون بعضها أو ربما كلها من هذه الإجابات.

روى الطبري عن ابن وهب بن عبد الرحمن عن أبيه أن عروة كتب إلى الوليد بن عبد الملك جوابا عن سؤال الوليد عن قصة فتح مكة[٨٠]، وعن تاريخ وفاة خديجة[٨١]. وأنه كتب إلى جبيرة صاحب الوليد بن عبد الملك على سؤاله عن قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات﴾**[٨٢].

أشار الزهري إلى مكانة عروة ووصفه بأنه «كان بحرا لا يكدره الدلاء»[٨٣]، وذكر ابن النديم أن لعروة كتابا في المغازي رواه أبو حسان الزيادي[٨٤]. وقال ابن سعد إن عروة احترقت كتبه[٨٥]، ولم يكن عنده خط مكتوب من الحديث إلا مغازيه. أخذها من أبان بن عثمان[٨٦]، وذكر أن عروة «أول من ألف في السيرة[٨٧]، وقال الدكتور مصطفى الأعظمي: إن مغازي موسى بن عقبة تكاد تتفق حرفيًّا مع مغازي عروة، وأن موسى اعتمد على الزهري، ونقل أصحاب الصحاح كثيرًا عن عروة[٨٨]. ويروي ابن النديم

أن أبا حسان الزيادي كان من كتبة «كتاب مغازي عروة بن الزبير»[89].

جمع الدكتور مصطفى الأعظمي ما رواه أبو الأسود عن عروة في المغازي عندما قدم مصر سنة ١٧٤هـ، وأشار إلى أقوال الآخرين عنه، وهي نصوص كثيرة، بعضها طويل، استوعبت معظم ما رواه عروة، تشمل تهيّأ الرسول (ﷺ) لاستلام الوحي وبدء الوحي، وصلاته الأولى من بدء الوحي، وتسمية المهاجرين إلى الحبشة. وقصة الغرانيق، والمقاطعة ونقضها، وعرض الدعوة على القبائل وأهل الطائف، والإسراء والمعراج. والعقبتين الأولى والثانية، وهجرة المسلمين والصحابة، وغزوة بدر، ومن شهدها، وقتل كعب بن الأشرف، وإقصاء بني النضير، وأخبار عدد من الغزوات. وحديث هرقل مع أبي سفيان. ثم حجة الوداع ووفاة الرسول (ﷺ)، وكتبه إلى كل من أهل نجران وثقيف وهجر وأيلة، وخزاعة.

اعتمد الأعظمي على النصوص المروية، ورتبها على غرار الترتيب الذي اتبعه ابن هشام لمغازي ابن إسحاق، وهي تعبر عن فكرة عامة وليست كاملة عن نطاق بحثه، وتظهر الاهتمام الشعبي و«غير الرسمي» في بحث المغازي في الحجاز.

موسى بن عقبة

من المؤلفين الأوائل في المغازي موسى بن عقبة ابن عياش، كان هو وأخوه محمد موالي الزبير بن العوام، وأمهما بنت أبي حبيبة مولى الزبير، وكانا من الفقهاء المحدثين، وتوفي موسى سنة ١٤١هـ[90] قبل ثورة محمد النفس الزكية.

وضع السخاوي موسى بن عقبة في أول قائمته عن كتاب السيرة. ونقل مؤيدا أقوال مالك بن أنس أن كتاب موسى بن عقبة أصح السير[91]، وقال الذهبي: إنّ مغازي موسى بن عقبة أصح المغازي[92].

ذكر ابن سعد أن موسى بن عقبة أخذ كتب ابن عباس[93]، وقال الدكتور مصطفى الأعظمي :إنّ أكثر اقتباسات موسى تنتهي بالزهري. ونشر سخاو مخطوطة لموسى بن عقبة محفوظة في متحف برلين ٢٥٥٤، وترجمها إلى الألمانية، وكتب عنها بحثًا. واختصرها ابن عبد البر بعنوان «الدرر في المغازي والسير» ونقل عنه ابن حجر كثيرا في «الإصابة»، وابن سيد الناس في «عيون الأثر»: والذهبي في الجزء الأول من كتابه «تاريخ الإسلام».

ونقل الواقدي روايات لموسى بن عقبة عن طريق جده لأمه أم حبيبة[94]، وعن رواة آخرين منها واحدة عن عمر. وثلاثة عن مقتل عثمان. واثنتان عن الزبير. ولم يرو عنه في مغازي الرسول(ﷺ) سوى خبر واحد[95].

ونقل الطبري عن موسى بن عقبة عشرة نصوص، منها ثلاثة عن طريق الواقدي[96]، وثلاثة عن طريق مصعب الزبيدي[97]، واثنان عن طريق سيف بن عمر[98]، وواحد عن طريق ابن جريج[99].

ونقل الذهبي عن موسى بن عقبة خبر الغرانيق[100]، وعرض الرسول (ﷺ) دعوته على بعض القبائل[101]، واخبار عن عدد من الغزوات[102]. ■

الحواشي

١- الأحزاب: ٢١

٢- الحشر: ٧

٣- الأنفال: ٢٤

٤- ال عمران: ٣٢، ١٣٢، محمد: ٣٣

٥- النساء: ٨٠

٦- النساء: ١١٥، محمد: ٢٠

٧- النساء: ١٤

٨- فصلت: ٣٤

٩- آل عمران: ١٥٩

١٠- آل عمران: ١٥٩

١١- الشورى: ٣٨

١٢- انظر تفاصيل أوفى في كتابنا. دراسات في نشأة الحركة الفكرية في الإسلام.

١٣- ابن سعد:٢-٥. تفسير الطبري:٦٣٧/١.

١٤- الموطأ:٣٤/١، ١٠٧.

١٥- رسالة الصحابة:١٢٥.

١٦- ذكر للإشارات إلى ذلك.

١٧- كريب.

١٨- مقسم.

١٩- أسد الغابة:٩٣/١. سير أعلام النبلاء:٢٣٥/٣ - ٢٧٢.

٢٠- ابن سعد:٢٥٦/٥. ابن أبي خيثمة:٣٢. سير أعلام النبلاء:٧٦٩/٣، ٣٢.

٢١- الترمذي:٢١.

٢٢- انظر المغازي للواقدي: ١٤١/٢. ١٧٩، ١٨٠، ٢٠٤. ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٥. ابن حنبل:١٠٤/٢، ١١٣ ، ٢٥٩/١، ٢٠٠/٢، ١٨٤/٣.

٢٣- التهذيب: ٦٩/٤.

٢٤- ابن حنبل:٢٢/٥. الإصابة :٣/٢.

٢٥- تاريخ الطبري:١١١/١.

٢٦- أنساب الأشراف للبلاذري: ٣٣٢/١ ، ٥٣٧.

٢٧- الإصابة : ١٣٢/١. ابن سعد:٢٣٢/١، ٢٨٩. أنساب الأشراف:١٠٩/١.

٢٨- السيرة لابن اسحاق:١/ ٣٦٤، ٣٨٣. أنساب الأشراف:٢٣٧/١، ٢٨٩، ١٨٥، ٥٠٩. ابن سعد:٣٣٢/١، ٤٨٩، ٤٩٠، ٥٠٢. ٢٠/٣. ابن حنبل:٤٤٨/٢، ٣٠٢/٤، الطبري:٣٦٤/١، ١٥٥٧، ١٦٠٩، ١٧٨٢

٢٩- ابن سعد: ١٥٥/٥.

٣٠- أخبار مكة للفاكهي: ١٩١، ١٨٤٣، ٢٠١٧، ٢١٨٩، ١٩١٦، ١٨٠٧.

٣١- مروج الذهب:٣١/٢.

٣٢- مروج الذهب: ٦٤/٣، ١١٣.

٣٣- الموفقيات:٢٢١.

٣٤- تفسير الطبري:١٦٢/٩.

٣٥- تفسير الطبري:١٧٧/١.

٣٦- تفسير الطبري:١٨٨/١.

٣٧- تفسير الطبري:١٦٢/٩.

٣٨- تفسير الطبري:١٦٥٢/١.

٣٩- تفسير الطبري:١٦٣/٨.

٤٠- تفسير الطبري:١٦٩/٢.

٤١- تفسير الطبري:١٥٢٤/٤.

٤٢- تفسير الطبري:١٢٣٤/١.

٤٣- تفسير الطبري:١٦٢٣/٢.

٤٤- تفسير الطبري:١٣٦/٩.

٤٥- تفسير الطبري:١٦٥٤/١.

٤٦- تفسير الطبري:٢٦٦/١.

٤٧- تفسير الطبري:١٤٠١/١.

٤٨- تفسير الطبري:١١٢٩/١.

٤٩- تفسير الطبري:١١٢٩/١، ١١٤٥، ١٧٨٨.

٥٠- ابن سعد:٨٩/٥.

٥١- ابن سعد:٢٦/٥. وانظر الطبري:٧٨١/٢.

٥٢- سيرة ابن هشام:٢٥٩/١، ٢٤٠، ٧٦/٢، ٢٨٧/٣.

٥٣- السيرة:٣٣٩/٤.

٥٤- ابن سعد:١-٩١/٢، ٩٢، ١١٨، ١٢٣، ١٥٢: ٢-٧١/١، ١٢٧: ٢-١٤/٢، ١٠٥، ٢٩٠: ٣-٧١/١، ٤-١٦/١.

٥٥- تفسير الطبري:١٥/١، ٣٢، ١٤١.

٥٦- تفسير الطبري:٨٧/١٤، ٦/٢٠، ١٩، ٢٧/٣، ٣١.

٥٧- تفسير الطبري:١٢٦/٤.

٥٨- تفسير الطبري:١٧/٧.

٥٩- تفسير الطبري:٨٦/٧.

٦٠- تفسير الطبري:١٣٢/٧.

٦١- تفسير الطبري:٦/٤.

٦٢- ابن سعد:٢٨٧/٥.

٦٣- ابن سعد:٥٢/٢-٢.

٦٤- ابن سعد:٥٧/٢-١.

٦٥- ابن سعد:١٣٤/٢-٢.

٦٦- السيرة: ١٧٩/١.

٦٧- السيرة:٥٧.

٦٨- السيرة:١٤٠/٢.

٦٩- السيرة:١٩٣/٣.

٧٠- السيرة:٢٣٤/٣.

٧١- السيرة:٣٥٧/٣. ٣٦١، ٣٦٤

٧٢- السيرة:٢٧٣/٣.

٧٣- السيرة:٤١٣/٣.

٧٤- السيرة:٢٣٩/٣.

٧٥- السيرة:١٧٩/٣.

٧٦- الأغاني لأبي الفرج الاصبهاني:٨٩٦/٩.

٧٧- ابن سعد: ٨/٦-٧.

٧٨- البداية والنهاية لابن كثير:٦٦/٥.

٧٩- ابن سعد:٢-١٣٤/٢، ٣٥٣/٥، مسند الدارمي:١٠٤/١، تقييد العلم للخطيب البغدادي : ١٠٦، فتح الباري:١٩٢/١٠.

٨٠- فتح الباري:٢٧١/٨.

٨١- فتح الباري:١٢٥/٧، تفسير الطبري:١٦٣/٩، فتح الباري، ٣٧/٨، ٢٥٧.

٨٢- ابن سعد: ٨/٦-٧.

٨٣- تاريخ دمشق:٢١٢/٥.

٨٤- الفهرست:١٢٣

٨٥- ابن سعد: ١٣٣/٢.

٨٦- ابن سعد:١١١٦/٥: وفيات الأعيان:٨٦/٩.

٨٧- البداية والنهاية: ٢١٥/٩: فتح الباري:٢٣/٢.

٨٨- انظر، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي من مادة عروة.

٨٩- ابن سعد:١٣٣/٢.

٩٠- ابن سعد:٣٣٩/٥-٣٤١.

٩١- الاعلان بالتوبيخ:٣٣٤، علم التاريخ عن المسلمين:٣٥٢.

٩٢- الاعلان بالتوبيخ:٣٤٤، تهذيب الكمال :١١٩/٩.

٩٣- ابن سعد:٢١٦/٥.

٩٤- المغازي:٢٩٨١/١، ٢٣١٩، ٣٠٧٣، ١٢٣١/٢.

٩٥- المغازي:٢٥٠١/١.

٩٦- تاريخ الطبري:٢٣٣١/١، ٢٧٥٥، ٢٩١٨.

٩٧- تاريخ الطبري:٢٩١٨/١، ٣٠٧٣، ٣١٠٤.

٩٨- تاريخ الطبري:١٨٥١/١، ٢٠١٤.

٩٩- تاريخ الطبري:١٥٠١/١.

١٠٠- تاريخ الإسلام : ١٤٩/١.

١٠١- تاريخ الإسلام :٢٣١/١.

١٠٢- تاريخ الإسلام :١/ ٦٢، ٢٥٩، ٢٧٢، ٢٨٠، ٢٩٠، ٣٤٤.

تجربة الشعر المعاصر في ليبيا

الدكتور/ مفتاح محمد عبد الجليل
القاهرة - مصر

ينبغي عند دراسة الممارسة الشعرية الليبية الإلمام بما طرأ على الشعر وطبيعته الفنيَة من تغيير في المرحلة المعاصرة، وبحث إشكالات النص وإبدالاته الملحوظة، التي كانت من أظهر الأسباب المؤثرة في إنصات الشعراء الجدد لنداء التحول عن القديم، وتعويضه بالمبتكر، دون أي فصل ممكن بينه وبين الثقافة المحليّة والقوميَة، وما يلحق بهما من قيم الفكر التقدمي الوافد.

وقد انتفع الشعراء الليبيون المعاصرون بمتغيرات الساحة القوميّة، فأمعنوا في قراءة المتن المشرقي الجديد، وحاولوا البحث عن هوية خاصة للنتاج الشعري في ظل الدعوات المجاهرة بالحداثة والتغيير، غير أنّ ارتباطهم بالتراث وتقاليده القديمة المتعددة جعل مسألة الخلاص المطلق من كل قديم أمرٌ عسير، وعلى الرغم من ذلك إلا أنَّ بعض المبدعين خاضوا تجربة الحداثة الأدونيسية بإصرار، فاختاروا لمشاركاتهم الجديدة مسارًا مغايرًا وسط الكثير من المحافظين والمعتدلين، ممن تعلقوا بالشعر الحرّ، وبرعوا فيه، ولكن أحداث الواقع، وتبدل الظروف الحيوية بعد عصر الثورة أول السبعينات، كانت وراء الانتقال إلى فعالية الشعر، والأدب، وظهور النقد إثر نهوض الفنون الأدبية، وتطلع الموهوبين للتطور والإبداع، بينما خضع المتن الشعري للتغير المتتالي عبر الزمن، فتحرر من تقليديته الواضحة في البداية، ثم شرع في التحول عن نمطية البنية العمودية حتى تجاوزها نهائيًّا في العقد التاسع من القرن العشرين، وبقي على الساحة قليل من المحافظين، غير أن توافر غالبية الشعراء على مواكبة التجديد، ومعاصرة الإبداع الشعري العربي والعالمي، حقق التفوق المعلن للمجددين، وحفظ مجالاً رحبًا في ساحة الشعر المعاصر[1].

طبيعة الشعر الليبي، وملامح التجديد والمغايرة:

يُعدّ الشاعر الليبي المعروف أحمد رفيق المهدوي أول الداعين إلى التغيير والمواكبة؛ لأنَّه نادى بإبداع مخصوص يخترق البنية الخليليّة الموروثة منذ منتصف القرن المنصرم، فقال في إحدى قصائده:

أمـا آن لـلـشـعـر أن يسـتـقـل
ويـخـلـص مـن ربـقـة الـقـافـيـة
فـقـد طـال والـلـه تـقـيـيـده
بـتـقـلـيـدنـا الأعصـر الخالـيـة
إلا مـا نسير بـوزن الخلـيـل
ونـرسـف في قـيـده الـعـائـق
ولـلـشـعـر في كـل لحن جـمـيـل
مجال مـع الـنـغـم الشـائـق
فـيـا شـاعـر الـعـصـر جـدد لـنـا
مـن الـوزن غير الـذي تـعـرف
ولا تـخـش انـتـقـاد الـغـلاة
فسـوف يـؤيـدك المنصـف"[2].

وفي هذه الأبيات يتضح إيمان المهدوي بالتحول عن نمطية القالب العروضي القديم، والبحث عن البديل المناسب، دون إلحاق ضرر بالفن الشعري وبنيته النصيَّة: لأنَّه يرى أن شعريَّة القصيدة تعتمد على تجربة شعورية مدعومة بعاطفة المبدع، الذي يكابد الإبداع، ويظل موصولاً بالنص وعلائقه الفنيَّة والجماليّة حتى ينتج القصيدة المطلوبة، ومما يؤكد ذلك قوله:

ومـا الشـعـر إلا الـوحـي جاشت بـآيـه
نـفـوس غـذتـهـا حـكـمـة الحكمـاء
يصوغ انفعالات العواطف منطقًا
وقـد كلَّ عـنـهـا مـنـطـق الفصحاء[3]

وقـد تمثـل هـذا الـتـحـول الـطـارئ عـدد مـن معاصريه من الشعراء، أمثال إبراهيم الأسطى عمر، وأحمد قنابة، وسليمان تربح، ورجب الماجري، والهوني ، وغيرهم من شعراء النصف الأول من القرن العشرين بالبلاد الليبية.

أما تطور المتن الشعري وبداية التغيير، فيمكن أن يكون الشاعر علي الرقيعي أول المتحررين من قيد التقاليد العروضية، حيث تمسك بالشعر الحرّ بعد أن خاض تجربة القصيدة العمودية، وكان رهانه المتأخر على التحلل من سيطرتها استجابة واضحة لنداءات الساحة المشرقية، وتجسيدًا فعليًّا لما كان يعتمل في أعماقه من مشاعر الخلاص والانعتاق المطلق من الهيمنة والتوجيه المعتمد في مرحلة العقد السادس من الألفية الثانية. وتلك المرحلة كانت صدى لما قبلها بسبب الانتشار الظاهر للكلاسيكية في أوساط الشعراء والموهوبين في العقدين الرابع والخامس على وجه الخصوص، ومن بين مشاركاته الشعرية الحديثة، التي يتبين فيها جانب التجديد، قوله من قصيدة طويلة :

الشـعـر جـلـجـلـة الـقـوافي والـبـحـور
وفـخـامـة الـتـعـبـير عـن معنى خطير
كـالمدح أو كـالـنـوح مـا بين الـقـبـور
ظـلـت فـحـولـهـمـو تـردد في حـبـور
أسطورة ألقى بها التاريخ في كهف دثور
يـا مـعشر الشـعـراء
يـا آبـاءنـا المتـزمـتين
إنـا بـنـوكـم رغـم مـا قـيـل لـكـم
عـنـا ومـا تـتـصـورون
نحن الوريد النابض الخفاق في كل العصور[4].

تجربة الشعر المعاصر في ليبيا

وهذا النمط الجديد من الشعر لم يأخذ مكانه المحدد من الشعر إلا في العقد السادس وما بعده، بيد أن تطور القصيدة تجاوز هذا المستوى حتى بلغ مرحلة التحرر التام من سيطرة الوزن والقافية، ودخل مجال النثرية في إطار ما يسمى بقصيدة النثر، التي أزاحت كل الأشكال السابقة عليها؛ ليبدأ الشعر في ليبيا مسيرة أخرى في التغيير والمعاصرة، «وما إن برزت المدرسة الشعرية الجديدة في المشرق العربي، ووجدت طريقها إلى بلادنا في أوائل الخمسينات حتى الستينات على وجه التقريب، حتى بدأ الشعراء الجدد في تلقف أخبارها وأساليبها»[٥].

أما تطور الفنون الشعرية، وتشكيل هيئاتها الفنيَّة الجديدة، فقد اتضح أن العقد الثامن من القرن العشرين كان المرحلة الحقيقية لاستيفاء البنية الشعرية الليبية متمماتها، وبلوغ القصيدة المعاصرة شكلها النهائي على أيدي المبدعين من شعراء الطليعة، أمثال عبد المولى البغدادي، وحسن السوسي، وعلي الغزالي، وخالد زغبية، ومفتاح العماري، ومحمد الفيتوري، وغيرهم من الروَّاد.

على أن بعض النقاد يرون أن الشعر الحر وفد على الساحة الشعرية في ليبيا منذ ظهوره بالمشرق، وقد قامت مجلة الرسالة، ومجلة الآداب البيروتية، بهذه المهمة. أما مقالة الشاعر الناقد أحمد رفيق المهدوي، التي خصصها لنقد الشعر ودرسه حينئذ، فقد جاء فيها: «وأعجب من ذلك أنهم يضربون لنا الأمثال بالشعر الأجنبي الإفرنجي، وغير العربي، وأحسبهم يظنون أن الشعر غير موزون، ويظهر لهم كذلك: لأنَّ وزنه لم يكن كوزن الشعر العربي»[٦].

وهذا النص يعود بتاريخه إلى العقد الثالث من القرن المنصرم، وبالتحديد عام ١٩٣٦م، وبذلك يتأكد لكل مهتم بالقديم والحديث أن تطور الشعر الليبي كان مبكرًا بسبب إنصات الموهوبين لدعوات التجديد في المشرق العربي بالذات[٧].

ومن هنا كانت الانطلاقة الشعرية الليبية باتجاه التحوُّل عن التقاليد العروضية، ومحو الفوارق بين الساحة الوطنية والمشرق العربي، الذي شرع في ترسم الطريق الجديد، وهي تجربة فاعلة كان لها صداها في البلاد المغربية كلِّها في الحقبة المتقدمة من القرن العشرين.

مظاهر التقليد والتجديد في الشعر الليبي:

من طبيعة الفنون حدوث التطور والانتقال من نمط إلى آخر، وفن الشعر من أمثل الفنون المتغيرة، التي تتأثر بعوامل التجديد والتطور بوضوح، ومن ثمّ كان الشعر في البيئة الليبية نتاج حركة الممارسة الشعرية المتحولة عن طابع التقليد والقدم بفعل مؤثرات ثقافية وفكرية عديدة. أما مسألة التعامل مع العصر، والتواصل مع تياراته المتباينة، فقد رضخت لإبدالات متنوعة على مستوى الممارسة الشعرية الجديدة، وانتقال ملحوظ في مرحلة الخطاب النهضوي إلى نصيّة منفتحة تترصد الجديد والمقيد من إبداعيّة الحركة المشرقيّة، ووافد الساحة. بيد أن تقلب الظواهر، ورسوخ التقليدية في بعض المراكز، وتشبث الكثيرين بمواصفات المتن القديم، كان له أثر ممتد في الحاضر، حتى إنَّ تصدي المحافظين كان عنيفًا عندما جاهر الشبان من جيل الطليعة بريادة التجديد والمعاصرة. «لقد كان الصراع قويًا

ومتشعبًا بين أنصار الشعر القديم والحديث في مصر وليبيا، كما كان في غيرهما من الحواضر العربية في العقد الأوسط من القرن العشرين»[٧]، ولكن التغيرات التي حدثت في العقدين السابع والثامن من القرن المذكور كانت توكيدًا واضحًا لمرحلة المحو الكامل للمتن التقليدي، وإزاحة مطلقة لنمطه المألوف في بنية الشعر الليبي.

وإذا كان محمد بنيس واليوسفي اقتنعا بامتداد التيار التقليدي في مشرق الوطن العربي ومغربه، فإن شدّة هذا التيار كانت ملحوظة على الساحة الليبية، حتى إنَّ بعض التقليديين تنكروا لهذا التجديد، وبخاصة الحداثي منه، وعدوه مرحلة عابرة سيزول أثرها بفعل تقادم السنين والأعوام[٨].

وبالنسبة للتقليد والتجديد الواضح أن تطور البنية الشعرية عبر الزمن أفضل القيم المعبرة عن طبيعة الفنون وشيوعها المكاني والزماني، ولذلك أمكن تقييم مراحل التجديد والتقليد إلى الآتي:

مرحلة البنية القديمة (المتن التقليدي):

تُعدّ المرحلة التقليدية أولى المراحل التي مرَّ بها الشعر الليبي قبل أن يبلغ محطته الحاليّة، وهي علامة مميزة له، فطبيعة المتن القديم سيطرت على بناء القصيدة الليبية في النصف الأول من القرن العشرين، وظل النمط التقليدي يهيمن على الساحة حتى نهاية العقد السادس من ذلك القرن، وعلى الرغم من أن الكثير من شعراء المرحلة دعوا إلى التغيير واختراق الحدود والتقاليد البائدة، إلا أنَّ الإنصات إلى دعواتهم كان محدودًا بسبب الهيمنة التقليدية المباشرة.

ومن أبرز الشعراء المحافظين، الذين اشتهروا في مجال الشعر الكلاسيكي، المرحوم الشاعر أحمد الشارف، وله عذره في التمسك بعمودية القصيدة وضوابطها العروضية؛ لأنَّه من فقهاء البلاد المعروفين، فعلومه الدينية ومعارفه الفقهية والشرعية حددتا طابعه الفنّي، فكان شعره انعكاسًا لمعارفه وأفكاره التراثية، وهو القائل:

حيوا بني وطني من أمة العرب
تمثلت فيهم روح من الأدب
دعاهم الوطن الغالي فما بخلوا
وأبخل الناس من يُدعى ولم يجب[٩]

وفي هذه القصيدة تمثل حربية أبي تمام، وحذا حذو شاعرية عباسية معروفة؛ ليؤكد انتماء شاعريته للقديم، أما أبياته التي كشف فيها اتصاله بالفقه وتعاطيه الشعر في آن واحد، فهي قوله:

لا شك أن حياتي كان معظمها
نقل وحفظ لما في الفقه من كتب
تخصيص وصفي بقرض الشعر تغطية
لما عرفت به من سالف الحقب
والشعر من أدبي والفقه مكتسبي
فينبغي الجمع بين الفقه والأدب[١٠]

وفي ثلاثة الأبيات ما يمكن وصفه من صراحة الرأي وبيان المنهج، فهذا المنهل الفقهي الميسر يرفده اقتدار شعري، وهما معًا يلازمان أحمد الشارف في تلك الحقبة، التي ندر فيها العلم والفكر على حد سواء، «وعاش الشارف في عصر قلّت فيه الثقافة الأدبية، فالكتب كانت قليلة،

تجربة الشعر المعاصر في ليبيا

وحركة الأدب ضعيفة، إلا من بعض الندوات الأدبية في منازل بعض أعيان طرابلس، وفي بعض الملتقيات الأسبوعية».

على أن تكوينه الصوفي كان سببًا في تعلقه بأشعار الأقدمين. وحفظه لبعضها. بيد أنَّ وطنية شعره تجسدت في الكثير من قصائده على الرغم مما فيها من تقريرية ومباشرة. ولكنه يظل أحد الشعراء الذين تمسكوا بمناهج القدامى، ومنحوا القصيدة التقليدية بعض الحسن سواءً في بنيتها أو في صورها وتجربتها الشعورية.

وهناك طائفة كبيرة من المحافظين. الذين حرصوا على تفعيل الدور التقليدي للشعر في الممارسة الشعرية الليبية في النصف الأول من القرن العشرين. ومن بينهم الشاعر خليفة التليسي. وهو أحد المخضرمين. الذين اشتهروا في ميدان الشعر الليبي العمودي. بيد أن اتجاهه الرومانسي فرض عليه احتفالاً واضحًا بقيم المهجر. وما دعا إليه شعراء العربية في العقد السادس من الألفية الماضية. وقد أصدر ثلاثة دواوين متتالية منذ عام ١٩٨٩.

أما أعماله الكاملة فقد صدرت عام ١٩٩٨م في طبعتها الأولى. ثم تلتها طبعة ثانية عام ١٩٩٩م[٢٢].

أما ثقافته الأدبية ونبوغه الشعري فقد كان للتراث العربي واللغة الايطالية تأثير كبير فيهما: لأنَّه أحد الكتّاب والنقاد الليبيين المعاصرين. الذين أتقنوا العربية والإيطالية. ولكنه لم ينتبه لنداءات التجديد والمعاصرة. وشنَّ حملة عنيفة على المجددين من رواد الحداثة في ليبيا. ومضى يقرض الشعر التقليدي بقدرة متناهية. ومن بين قصائده المشهورة «مطولته: وقفٌ عليها الحب»، وأولها:

وقفٌ عليها الحبُ شدَت قيدنا
أم أطلقت للكون فينا شاعرا
وقفٌ عليها الحبُ ساقط نخلها
رطبًا جنيًا أم حشيفًا ضامرا
تشقى النفوس بحبها وعزيزة
تلك التي تشقي وتحجب ساحرا

ومن بين قصائده الذائعة قصيدته التي أسماها (شموخ)[٢٣]، وأولها:

لن تدركي قممي ولا أغواري
إني أغيب بها عن الأبصار
لن تدركي قممي المنيعة ويحها
كم أعجزت من كاسر مغوار
رام الصعود سدى إلى آفاقها
فطوى الجناح وعاد للأوكار[٢٤]

وقد تمسك هذا الشاعر الناقد بتقليدية القصيدة القديمة. وانتصر لها في كل مناسبة، وكان على رأس المحافظين الجدد في المغرب العربي الكبير بالذات. على أنَّ التقليد بين الجدد، وبخاصة التليسي، وعبد المولى البغدادي، ومحمد حمدان . ومحمد صوفية، الذين كانوا من خيار المحافظين على القديم. أما من سبقهم، فقد اشتهر عنهم التعلق التامّ بكل قديم، والبحث عن كل جديد. غير أنَّ مستوى الثقافة والفكر كان بسيطًا، وبذلك لم يتيسر لهم تعرف حركة الشعر والأدب في المشرق والعالم معًا، ولذلك بقي شعرهم رهين التقليد والجمود، وأولئك الشعراء منهم المهدوي، وإبراهيم الأسطى عمر، وأحمد قنابة،

والهادي عرفة، وحسين الأحلاڤ، وأنديشة، والهوني، والسعداوي، وغيرهم كثير.

مرحلة البنية الحرّة(المتن السائد):

عند اقتفاء الجهود التي بذلتها نازك الملائكة ڤ سبيل الوصول بالقصيدة المشرقية إلى مرحلة جديدة من الانفتاح والتحرر من قيود الشعر القديم يتضح أن نازكَ تخلت ڤ آخر المطاف عن مشروعها. حتى إنَّ الشعراء ڤ مهرجان بغداد اجتمعوا على مائدة واحدة. فألقى جميعهم قصائد عمودية. حتى نازك الملائكة صاحبة الشعر الحر تخلت عن ابتكارها الجديد. وألقت شعرًا تقليديًّا ڤ الملتقى السادس لمهرجان الشعر عام ١٩٦٥م ببغداد[١٥].

وڤ اعتقادي أن جنوح الشعراء الليبيين للخلاص من قيود القافية والوزن منذ مرحلة مبكرة كان نتيجة مباشرة لحركة التجديد ڤ المشرق أولاً. ثم التأثر الواضح بقيم الثقافة الوافدة. ولذلك أخذ المد الجديد يتحرك باتجاه الساحة. فكان المرحوم علي الرقيعي طليعة المجددين. على الرغم من أنَّه كان متقدمًا إلى حد ما. فهو من الشعراء الذين شغلوا العقد السادس من الألفية الماضية، «ولا يكاد أحد يذكر الشعر الليبي الجديد إلا ويأتي على ذكر الرقيعي، فهو على رأس قائمة المجددين، الذين تبنوا هذا اللون من الشعر المسمَّى بشعر التفعيلة أو الشعر الحر»[١٦]. إضافة إلى ذلك يسنده إحساسه المرهف، وموهبته الشعرية الملحوظة، التي مكنته من ارتياد كل الأغراض الشعرية وفنون الكلمة الجميلة.

ومن بين قصائده التي ضمنها ديوانه الأول (الحنين الظامئ) قصيدته «إلى فتاتي» ومنها:

الليالي الدافئات التونسيّة

لم تقل لي

كيف لا تصفو العيون العسليّة

كيف لا تبقى وفيّة

وأنا أصلب أشواقي على صدر طفولي

ڤ عشيّة

طمعتني بالهوى حتى انتشيت

خبّأت لي بسمة خضراء ڤ هدب صبيّة

ياصديقة

كيف بعد اليوم أنسى؟

هل تودين الحقيقة[١٧]

وقد ظل الرقيعي محل دراسة ونقد إلى مدّة قريبة، ووصفه أحد النقاد الشعراء وصفًا مغايرًا حين نبّه إلى تأثره بالتجديد المشرقي، «إنَّ الرقيعي تأثر بالمدرسة الشعرية الحديثة، وهذا الأثر تستطيع أن تلمسه بكل سهولة إذا كنت ممن يتابعون الحركة الشعرية بالمشرق، وتستطيع أن تتبينه على اختلاف الشخصيات التي تأثرت به»[١٨]، ولكن هذا التأثر لم يمنعه من التماس مذهبه المخصوص ڤ تكوين المتن الشعري المخالف لغيره، مما يكشف عن موهبته واقتداره ڤ مجال الشعر وطرائقه.

ومن جهة أخرى اختط الرقيعي منهجًا جديدًا لم يألفه الشعر الليبي من قبل، بيد أنه حاول ڤ هذا المنهج الحفاظ على البنية العامة للقصيدة، وجعل التطور مظهرًا مشتركًا داخل التركيب

البنيوي دون أن يَلحَق ضررٌ بالصياغة الفنيّة أو جانب القافية.

وقد حذا حذوه الشاعر علي الغزالي، رحمه الله، بعد أن خاض تجربة القصيدة العمودية في بداية الأمر. ثم تحوَّل عنها إلى المتن المتحرر، منتفعًا بذاكرة متقدة، وذائقة شعرية صافية. أمّا دواوينه التسعة التي صدرت متتالية عن المنشأة الشعبية للنشر والإعلان منذ العام ١٩٧٣م، فقد ضمتها أعماله الكاملة التي صدرت عام ١٩٩٩م؛ لتسبق وفاته بقليل. ومن بين قصائده الجميلة «البذور تغني» ومنها :

من يغني لا رفيق[19]

يمنح الأرض عطاء... ومضى لحن عمر[20]

اقفلوا المذياع هذر الخائبين

يقتل الإنسان في صلب العذارى

يدفق الآتي جنين

غير أنا أيقظتنا المعصرات المهلكات

نم هنيئًا في رحاب الخالدين![21]

وقد عُرف الغزالي بنبوغه الشعري المبكر، ومكابدته للحياة المرهقة. غير أنه استطاع الوصول إلى مرتبة مميزة بين معاصريه، بعد أن خبر المرحلة الجديدة التي بلغها الشعر العربي الحديث، فاجتاز الشعر العربي الحديث، فاجتاز المسافة التي تفصله عن شعراء العربية من أبناء المشرق والمغرب. وشرع في بناء شاعريته.

على أن الشاعر حسن السوسي استطاع أن يرتاد أفق الشعر القديم والجديد على حد سواء، فكابد التجربة القديمة، وقدم للشعر أفضل ما لديه في مراحل متعددة من عمره، ودخل مجال التجديد والتطور، فكان له مذهبه المستقل عن غيره من الشعراء الليبيين المعاصرين، وأصدر عشرة دواوين متتالية من الشعر العمودي، بيد أن تجربته في الشعر الحر كانت موازية لهذا النتاج الغزير من الشعر التقليدي، وأعتقد أن أشعاره الحرَّة قيد الطبع في ديوان متكامل. ومن بين أشعاره المشتملة على طابع التغيير قوله:

من أعنيها لا تشبهها امرأة أخرى

يضحك في عينيها فرح الدنيا

وعلى شفتيها يندى الورد.. وترتسم البشرى

تلك امرأة أخرى

❖ ❖ ❖ ❖

تلك امرأة فوق العادة

هي – أحيانًا– ألمح فيها مي زيادة[22]

وأرى فيها – حينًا آخر – شيئًا من ولاّدة[23]

لكن... تبقى نمطًا

تبقى... وسطًا

بين الحلو، وبين السادة

فليست «ميّ» ولا «ولاّدة»[24]

أما المرحوم الشاعر عبد المجيد القمودي، الذي اختطفه الموت في ريعان شبابه، فقد ترك ديوانين من الشعر. أحدهما نُشر قبل وفاته عام١٩٧٢، أما الثاني فقد صدر بعد رحيله عن الدنيا، عام ١٩٨٤، ومن قصائده «قصيدة جراح في شفاه البوح» ومنها قوله:

آه لا تكوي ضلوعي

بلظى النيران ما خالفت أمرك

أيها الحب الذي علمتني الصّبر

وأن أحفظ قدرك

أنا في المحراب أجثو

وأصلي

أطرق الباب لعلّي

انتشي من غمرة النور - متى تفتح بابك...[٣٥]

وقد استطاع هذا الشاعر بلوغ المرحلة المنظورة في مجال المتن الجديد على الرغم من أنه توفي مبكرًا، وبالتحديد في الثلاثين من العمر.

أما الشاعر الدكتور محمد الحضيري، فإن شاعريته انبثقت عن معاناة إنسانية، ومكابدة معروفة، فقد قدَّم للشعر الليبي أربعة دووابن متتابعة، منذ عام ١٩٩٠ حين صدر له الديوان الأول، وعنوانه (أصداء العشق والحرية)، بينما صدر ديوانه الأخير عام ١٩٩٥، وكان بعنوان (أحلام السنين)، واعتقد أن هذا الشاعر مارس الشعر بعد أن استلهم تجارب الشعر العربي وممارساته الرائدة في المشرق والمغرب. وكان على إلمام كافٍ باللغة الفصيحة وشواردها، بينما حصل على دكتوراه الأدب الحديث من جامعة عين شمس، وأسهم في مجال الكتابة الأدبية والنقدية خلال العقود السابقة من القرن العشرين.

ومن قصيدته «أنشودة فدائي» ما يأتي:

أنا رابض عند القنال.. أنا والرجال

والنار في دمنا تزغرد للقتال

متأهبون... متربصون

والثأر يصرخ في العيون

أنا لن أهون.. لا لن أهون

ودم الشهيد روى القنال

والكل في وطني رجال

نحن الجميع هنا رجال[٣٦]

ويبدو أن هذا الشاعر رضي بالتحرر من التفعيلات المتجانسة داخل وحدة البيت، وبذلك حفظ النغم الايقاعي بالحفاظ على القافية، وهو في بنيته الشعرية حاول أن يتميز في متنه الشعري، غير أنه وقع في مسألة الاجترار وإعادة الأنماط، دون شعور منه، ولكن طريقته في الصوغ والتركيب منحته سمة التفرد والإبداع.

ومن جهة أخرى برع الدكتور علي فهمي خشيم في إبداع قصيدة من هذا النوع، كانت محط إعجاب الكثير من الأدباء والنقاد، وعنوانها هدهدة: ومنها قوله:

غني لي الليلة غني لي من عمق القلب

ضميني يا حلم حياتي بدثار الحب

مدي عينيك الواسعتين إلى عيني

وضعي كفيك الدافئتين على كفي

ودعيني أتلو صلواتي لمقام الربّ[٣٧]

وهذا المقطع أحد المقاطع التي تألفت منها القصيدة ذات القوافي المتعددة، والصور المتباينة، وهي نمط من أنماط التجديد الطارئ على المتن الشعري الليبي بعد إنصات المبدعين والموهوبين لنداء المواكبة والتجديد، المنطلق من الساحة المشرقية منذ مدة طويلة.

وقد ضمت مرحلة البنية الحرَّة نخبة من الموهوبين أكثرهم رحل عن الدنيا. وبعضهم لا يزال في الساحة. غير أن ريادة هذا اللون من الشعر يعود بالدرجة الأولى إلى المرحوم الشاعر علي الرقيعي. وتبعه في ذلك علي الغزالي. وعبد المجيد القمودي. والشلطامي. وعبد ربه الغناي. والهوني وغيرهم كثير من شعراء المرحلة السابقة. الذين خبروا الشعر ومارسوه عبر مراحل الزمن.

مرحلة البنية المعاصرة . المتن المستحدث .:

تعددت الأساليب والمناهج سواءٌ في قرض الشعر أو نقده. وقد عاشت التجربة الشعرية في ليبيا مددًا متباينة بسبب المغايرة والاختلاف الذي لحق بها. ومن ثمَ تأثرت بالظروف الفكرية والإنسانية. وكان يرفد حركتها اقتراب ملحوظ من الوافد العربي. وخطابه النهضوي والحداثي. وبخاصة في العقود الأخيرة من الألفية الماضية.

وتلك الأوضاع يسَرت السبيل لحدوث تطور ملحوظ في مجال المتن الشعري. فتصادمت البنية السائدة المكونة لشعر التفعيلة مع النداء الحداثي المطالب بالتغيير والتجديد على حساب السائد. مما يؤكد اختراق الفكر الآخر للساحة. لأنَّ تجريد القصيدة من تواصلها بالتراث يقطع السبيل مباشرة عن حضور اللغة. وأدبية اللفظ . فالحمولة الفنيّة والتراثية تحقق انتماء النص واتصاله بلغته وجمالياتها. أمّا ادعاء الرؤيا الخاصة وترميز النص في قوالب مرفوضة. فذلك ما بلغه البعض بدعوى التحرر والخلاص. ولهذا يظل معيار الشعرية مرتبطًا إلى أقصى مدى بإبداعية النص وبنياته المتراكمة. التي يبدع الشاعر في صوغها ونقل ألفاظها من السكون إلى الحركة والتحول. أما توالي الجمل بلا وسائط وأدوات معدودة يجعل العبارات مجردة عن كل فعالية أدبية. فتخلو من جمال الشعر وإبداعاته المألوفة.

ومن بين الشعراء الذين تقدموا بالممارسة الشعرية المعاصرة إلى الأمام دون أن يتورطوا في القصور النصي أو الفني الشاعر الدكتور محمد ابن الحاج. والشاعر محمد وريث. الذي تأثر إلى حد كبير بصديقه المرحوم الشاعر أمل دنقل. والشاعر علي صدقي عبد القادر. وعائشة المغربي. وعبد الحميد بطاو. وسعيد المحروق. والكيلاني عون وآخرون.

ومن المعروف أن الشاعر علي صدقي عبد القادر. كان على رأس الجميع: لأنَّه مرَّ بمراحل الشعرية الليبية الثلاث. فكان تقليديًّا أول أمره. ثم تحول عن هذا الاتجاه. وتمسك بشعر التفعيلة. بينما انتقل إلى البنية الشعرية المعاصرة في الربع الأخير من القرن العشرين باختياره. فأبدع في شعره. واستطاع فرض لونه الجديد في الساحة. ويمكن لأي مهتم أن يلحظ التغير المذكور في ممارسته الشعرية من خلال الاطلاع على أعماله الكاملة. ومن بين قصائده الحداثية المتأخرة تلك القصيدة التي يقول فيها:

أنا لست واحدًا. أكثر فأكثر

أنا ثلاثة

أنا سنبلة وطن ومشروع كلمة

يدي لا تحمل فأسًا

وفي الصباح وجهي باب الحديقة

وبالمساء تفتح العاشقة بابي

وتختلط بكياني فتغني

وهنا تعلو الأصوات

في زمن واحد

أما القلبُ وعيني

وشيء لا غيره

في عشق الربّ، وعشق الوطن[٢١]

وفي اعتقادي أن هذا النصّ أقرب من غيره إلى الذهن بالنسبة لأشعار علي صدقي عبد القادر الجديدة؛ لأنها تتجمع في بؤرة الغموض والالتباس أسوة بغيرها من أشعار هذا الجيل المتمرد عن الحدود. ولكن تظل الضرورات الشعرية ملحاحة في ضوء المتغيرات الأخيرة بالنسبة لتحول الشعر الليبي عن طبيعته الأولى. وقد علّق الشاعر أحمد قنابة على قول الكثير من النقاد المعاصرين بأن تطور الشعر وتجديده يندمجان مع غموضه وإمعانه في التخفي وراء الإيماء الخاص والرؤى الذاتية المقفلة. فقال: «إنّ الشاعر يحتاج إلى ثلاثة أشياء ليكون شاعرًا ممتازًا: الذوق أولاً؛ لأنه سمة الرجل المهذب، والخيال ثانيًا؛ لأنه سمة الرجل المنتج، واتزان العاطفة ثالثًا؛ لأنه سمة الرجل الناضج. قال الشاعر:

والناس مثل بيوت الشعر كم رجل

منهم بألف، وكم بيت بديوان[٢٩]

وحرمانه من الحياة في ربوع بلاده، ويأنف من الاتهام بالقصور[٣٠]».

ومعنى هذا أن الشعر شهد تغيرًا ملحوظًا في البيئة الأدبية الليبية. فتدرج الشعراء في الانتقال بالقصيدة من طبيعتها التقليدية الأولى إلى الشعر الحرّ، ثم جاء الدور النثري والحداثي. فاتصل النص الجديد بالأدب الغربي، وشرع في اختراق البنى اللغوية والفنيّة والمعرفية، غير أن الأثر التراثي لم يزل كليًّا. فظل الطابع التقليدي يزاحم المجددين، ويجابه دعاوى الحداثة والغموض باقتدار. ■

●●●

الحواشي

١- الشعر الليبي في القرن العشرين:٤٠-٤١.

٢- مجلة ليبيا المصورة، السنة الثانية :٢١.

٣- الديوان:٣٥/١.

٤- أشعار وقصائد مختارة:٩٨.

٥- مجلة الرواد: ع١/ ٩٣.

٦- مجلة ليبيا المصورة: ع١٠/٢٣.

٧- الشعر الليبي في القرن العشرين:٢٧.

٨- الهوية القومية في الأدب العربي المعاصر: ١٩٢-١٩٤.

٩- أحمد الشارف- دراسة وديوان:٩٠.

١٠- المصدر السابق:٤٤.

١١- قصة الأدب العربي في ليبيا:١٠٢/٢.

١٢- خليفة التلسي، الإبداع والمعرفة:٩-٢٢.

١٣- ديوان وقف عليها الحب:١٨.

١٤- ديوان قدر المواهب: ٤١.

١٥- ينظر مجلة الرواد الأدبية الليبية: ع٦: ٨٩.

١٦- المصدر السابق: ٩٣.

١٧- ديوان أشواق صغيرة :١٢٦.

١٨- ديوان الحنين الظامئ:٩.

١٩- رفيق - الشاعر الليبي المرحوم أحمد رفيق المهدوي.

٢٠- عمر - الشاعر إبراهيم السطي عمر أحد شعراء عصره.

٢١- الطوفان آت:٧٨.

٢٢- مي زيادة - كاتبة لبنانية راحلة كان لها صالون أدبي مشهور.

٢٣- ولادة- هي ولادة بنت المستكفي الأميرة التي عشقها الشاعر الأندلسي ابن زيدون.

٢٤- تقاسيم على أوتار مغربية:٢٠٣.

٢٥- زغاريد في علبة صفيح:٨٠.

٢٦- ديوان عزف القلوب للثورة:٦٩.

٢٧- الشعر الليبي في القرن العشرين:٢٠٤.

٢٨- الأعمال الكاملة لعلي صدقي:١٦٤.

٢٩- أحمد الشارف. دراسة وديوان:١٢٥.

٣٠- المصدر السابق:١٢٦.

المصادر والمراجع

- **أحمد الشارف. دراسة وديوان**. لعلي مصطفى المصراتي. ط١. دار الفكر. طرابلس - ليبيا. ١٩٧١م.
- **الأعمال الكاملة**. لعلي صدقي عبد القادر. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع. طرابلس - ليبيا. ١٩٨٥م.
- **تقاسيم على أوتار مغربية**. لحسن أحمد السوسي. ط١. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع. طرابلس - ليبيا. ١٩٩٨م.
- **الديوان**. لأحمد رفيق المهدوي. ط١. المطبعة الأهلية. بنغازي. ليبيا. ١٩٦٢م.
- **ديوان أشواق صغيرة**. لعلي محمد الرقيعي. ط١. اللجنة العليا لرعاية الفنون والآداب. طرابلس - ليبيا. ١٩٦٦م.
- **ديوان الحنين الظامئ**. لعلي محمد الرقيعي. ط١. المنشأة العامة للنشر والتوزيع. ليبيا. ١٩٥٧م.
- **ديوان عزف القلوب للثورة**. لمحمد حامد الحضيري. ط١. منشورات رابطة الأدب الحديث بمصر. ١٩٩٢م.
- **ديوان قدر المواهب**. لخليفة محمد التليسي. ط١. الدار العربية للكتاب. طرابلس- ليبيا. ١٩٨٦م.
- **ديوان وقف عليها الحب**. لخليفة محمد التليسي، ط١. الدار العربية للكتاب. طرابلس- ليبيا. ١٩٨٩م.
- **زغاريد في علبة صفيح**. لعبد المجيد القمودي صالح، ط١. المنشأة العامة . ليبيا. ١٩٧٢م.
- **الشعر الليبي في القرن العشرين**. للدكتور عبد الحميد الهرامة. ورفيقه. ط١. دار الكتاب الجديد. بيروت - لبنان. ٢٠٠١م.
- **الطوفان آت**. لعلي عبد السلام الغزالي. ط١. المنشأة الشعبية للنشر. طرابلس - ليبا. ١٩٨١م.
- **علي الرقيعي. أشعار وقصائد مختارة**. لفؤاد عبد الغني. ط١. مطبعة الفكر. ليبيا. ١٩٦٨م.
- **قصة الأدب العربي في ليبيا**. للدكتور محمد عبد المنعم خفاجي. ط١. الجامعة الليبية. بنغازي - ليبيا. ١٩٦٨م.
- **الهوية القومية في الأدب العربي المعاصر**. للدكتور عز الدين إسماعيل وآخرين. ط٢. معهد البحوث والدراسات العربية ، مصر. ١٩٩٩م.

مقالات

في مفهوم أدب الأطفال وعناصره

أ. صالح خريسات
عمّان - الأردن

الطفل والطفولـة

يولد الإنسان في المجتمع البشري طفلاً لا حول له ولا قوة، ولكنه يتمتع فطريًا بقابلية اكتساب المعرفة من المحيطين: الاجتماعي والبيئي، فيأخذ من الأول إنسانيته وكرامته وسموه فوق المخلوقات الأخرى، ويأخذ من الثاني لغته ودينه وتاريخه المشترك مع آبائه وأجداده، إضافة إلى ما تشكله الأعراف والقيم والعادات والتقاليد الاجتماعية بصفتها رديفًا للغة القومية التي ينتسب إليها الطفل.

ولقد ظل الناس قديمًا يعرّفون الطفل بأنه «الإنسان صغير القامة».

وإنّ هذه القامة تستمر في النمو إلى مرحلة من مراحل العمر. ثم يقف النمو عند هذا الحد[1].

وبعد ظهور علم النفس أصبح هذا التعريف غير مقبول، فهناك كثير من الناس «الصغار» الذين يمكن عدّهم أطفالاً كالأقزام والقصار من الناس. وهناك أناس آخرون كبار يمكن عدّهم أطفالاً حين يتصرفون تصرف الصغار، ويفكرون تفكيرهم. إذًا ليست القامة هي المهمة حين نريد تحديد معنى الطفل.

ولا بد من وجود عناصر أخرى تميز هذا الإنسان في مرحلة الطفولة عن غيرها من مراحل النمو المختلفة. واعتقد أن هذه العناصر مجتمعة في سلوك الطفل وحجم معارفه. ومن هنا جاز لنا أن نعرف الطفل بأنه «قوة تنمو أو حركة تمضي إلى الأمام»[2].

إننا نستطيع أن نميز ثلاث مراحل في حياة الطفل، مرحلة المهد، ومرحلة ما قبل المدرسة، ثم مرحلة الانفتاح على العالم الجديد في المدرسة، ومن خلال وسائل الاتصال المتاحة للإنسان.

في مرحلة المهد تظهر حاجة الطفل إلى الغذاء

أولاً، وربما لا يحتاج إلى غير ذلك حتى سن الوعي، أو إدراك قيمة الحنان: إذ تبدأ العاطفة تسجل حضورها في ذهنه وقلبه. ويفتقدها تمامًا كما يفتقد الغذاء. فيزداد تعلقه بأمّه، ويبدي اهتمامًا بالآخرين. كأنه يدعوهم إلى قبوله عضوًا في مجتمعهم الكبير.

ويدرك الطفل مظاهر الفرح التي تبدو على وجوه الناس قبل أن يدرك مظاهر الألم. فهو فيما بين الثانية والثالثة لا يتأثر بمنظر الجروح أو بالمظاهر التي تدل على الألم والحزن. ويتأثر بعد الثالثة بصور الحزن والألم والحرمان. وتبدو مظاهر هذا التأثر حينما يعطف على الجريح والأعرج والمريض. وعندما يعانق الناس. ويقبلهم في حنو.

وفي عمر ما قبل المدرسة يظهر تفاعل الطفل مع المحيط الاجتماعي. وتختلف ردود الأفعال تبعًا للعمر ولمراحل التطور العقلي. وظروف الحياة الخاصة لكل منهم. فبعضهم يكونون غير مبالين. وبعضهم يكونون شديدي الطاعة . ولقد وصف (جزل) عمر السنة الثالثة بأنه «تقليدي». وعمر الرابعة «غرابة الأطوار». وعمر الخامسة «العهد الذهبي». ومن المألوف أن ينقلب طفل حسن الانسجام مع رهطه في سن الثالثة إلى طفل عدواني في الرابعة. ثم يعود فيهدأ في آخر عهده بمدرسة الحضانة.

ومع ذلك نجد لدى الأطفال جميعًا في مختلف أعمارهم الحاجات الأساسية نفسها، كحاجة الاطمئنان إلى الحنان. والحاجة إلى الحركة، وما إلى ذلك من حاجات الطفولة.

أما في مرحلة ما قبل المدرسة بين السادسة والسابعة، يظهر الطفل تفاعلاً إيجابيًا مع المحيط الاجتماعي، وتبدأ ردود فعله بالتبلور والوضوح؛ إذ يتصل بالجماعة، ويدرك نفسه في إطارها متميزًا عن الآخرين، وهكذا تبدأ فكرته عن نفسه، ويأخذ بممارسة مجموعة من الألعاب بدافع جذب انتباه الناس إليه، وليؤكد مكانته الاجتماعية. ولذلك فهو يهتم أولاً بجذب انتباه الراشدين. فإذا ما وجد تشجيعًا منهم. تحول بطاقته إلى جذب انتباه الأطفال. وعندما ينجح فيما يهدف إليه يمضي في سلوكه مستمتعًا به.

وتتصل المكانة الاجتماعية من قريب بالاعتماد على النفس: لاتصالها الوثيق بتأكيد الذات. ويستطيع الطفل أن يُعنى بنفسه. ولكنه يحتاج أحيانًا إلى معونة الآخرين. كما نحتاج نحن أيضًا إلى مثل تلك المعونة. ويعلم أهمية الاستعانة بالآخرين. حينما تتعقد الأمور في العمل أو في البيت.

ويبدو أن الأشياء لا تطرح على الطفل مشكلات أكبر من المشكلات التي تطرحها عليه حركاته، وهو يحس بذلك في داخله. لذا لا غرابة إذا وجدناه يسبغ على الأشياء شعورًا وحياة. ويبدو أن الراشد يساعده بالصور العديدة التي ينثرها في لغته. وينشأ عن ذلك جو من الألفة يبدد كل الألغاز، وينقلب فيه عقل الصغير بسهولة فائقة، ولا تتبدد الأوهام إلا في زمن متأخر. لذا كان لا بد من إغناء خبرته؛ لكي يفهم الأشياء والأحداث، ولكي يرى العالم على حقيقته.

ولقد علم الناس أهميّة هذه المرحلة في حياة الإنسان، وظلت على مر العصور ترتبط بغايات تربويّة، يحدد فيها الناس مستقبل أطفالهم،

فتعاليمها ترسخ في صدور الأطفال. ويحملونها معهم خلال سنوات عمرهم. وربما ينقلونها إلى الأطفال ممن يأتون من بعدهم، ولذلك قيل: «العلم في الصغر كالنقش في الحجر».

وفي تحديدنا لمفهوم الطفولة هنا لابد من التفريق بين طفولة عصرنا. وما قبل ذلك من عصور ذهبت. فالطفولة في عالمنا الحديث أصبحت تعدّ مرحلة وجود مهمة في ذاتها ولذاتها. ولم يعد الطفل مراهقًا صغيرًا. أو كائنًا في طريقه إلى مرحلة المراهقة. بل كل خبرة في الحياة لها به اتصال وثيق وعلاقة متينة . وطفل اليوم طفل الإذاعة والتلفاز. طفل عصر الأقمار الصناعية. لديه قبول ذاتي لكثير من الخبرات. وعنده استجابة للاستمتاع بكل خطوة على درب الحياة الطويل. وهو يقف على عتباته. ولم تتضح له بعد ملامح الرحلة.

أدب الأطفال

لم يختلف الباحثون في تحديد مفهوم أدب الأطفال: لانفراد هذا الأدب بالجمهور الذي يخاطبه. فحيثما توجد أمومة وطفولة يوجد بالضرورة أدب الأطفال. بقصصه، وحكاياته، وترانيمه، وأغانيه. وأساطيره، وفكاهاته. لا يخرج على هذا القانون الطبيعي لغة، ولا يشذ عنه جنس.

والطفل في أثناء نموه العقلي يبدأ في تعرف الحياة على أساس أنّ خبرات الماضي سبيل إلى فهم أعماق الحاضر، ويبدأ في إدراك أن عليه الخروج من دائرة حياته الذاتيّة اليوميّة الضيقة ويتجاوزها؛ ليشعر بالأمان فيها، وهنا يستعين بالخارج لتأمين الداخل.

وكذلك خلال نموه العقلي حيث يأخذ الطفل في عملية تعلم واسعة المدى. يذهب فيها الخيال إلى أعماق الماضي السحيق. ويحلق خارج هذا العالم. ويتعرف مشكلات الحياة.

ومن هنا قد يكون أدب الأطفال أقوى سبيل يعرف به الصغار الحياة بأبعادها الماضية والحاضرة حتى المستقبليّة.

ولا يمكن فصل أدب الأطفال عن أدب الكبار. بل إنّ لفظة الأدب ترتبط في كلا النوعين بالأخلاق الحميدة . وفي لسان العرب: الأدب الذي يتأدب به الأديب من الناس. سمّي أدبًا لأنّه يؤدب الناس إلى المحامد وينهاهم عن المقابح.... ويعرف الأدب اليوم بأنه مجموعة من الآثار التي يتجلى فيها العقل الإنساني بالإنشاء مراعيًا قواعد خاصة، تسمى قواعد الكتابة الفنيّة[٢].

فأدب الأطفال هو كل ما يحتاج إليه عقل الطفل وخياله. يكتبه الكبار بمستويات فنيّة إبداعيّة. تناسب قدرات الطفل. وتغذي جانبًا من تفكيره. وتقوي نواحي الخيال فيه، ومن ثم يجب أن لا يقصر الذين يكتبون أدب الأطفال كتاباتهم على مجال واحد منه، أو نوع بذاته، ولا على أدب أمة واحدة.

إنّ الكلمة المنطوقة والمكتوبة. التي تسعد الأطفال، وتسليهم، وتطور وعيهم وطريقة فهمهم للحياة، وتنمي إدراكهم الروحي، ومحبتهم للجمال ولروح المرح، وتوسع أفق القراءة عندهم، وتعمق أبعاد استمتاعهم بها- هذه الكلمة - قد تكون في شكل خرافة، أو أسطورة، وقد تكون قصة واقعيّة أو تهذيبيّة، أو تكون فنًّا شعبيًّا أصيلاً، أو حكاية من حكايات الحب والأشباح، أو قصة شعريّة غنائيّة، وقد تكون قصة مغامرات أو بطولات، أو تكون

حكمة أو مثلاً أو لغزًا، وقد تجري على لسان الإنسان أو الحيوان أو الجماد، نابعة من بلد الطفل ولغته، أو آتية إليه مترجمة أو مقتبسة من لغة أخرى. وهذه كلها بين أيدي الأطفال مفاتيح لفهم الجنس البشري، ولمعرفة نمو الإنسان على درب التاريخ الطويل، تعطيهم فرص تعرف أنفسهم بأنفسهم، وتمكنهم من التصدي لمخاوفهم واقتلاعها من جذورها، وتطلق العنان لأحلامهم وطاقاتهم الإبداعيّة.

وانطلاقًا من ذلك «أدب الأطفال هو العمل الفني الإبداعي المكتوب أصلاً لكفاءات تذوقيّة محكومة بعامل السن الفعلي، ومدى الخبرات التي يتسلح بها المتذوق في تلك المرحلة من العمر»[٤]، وهو إلى جانب ذلك «أقوى سبيل يعرف به الصغار الحياة بأبعادها المختلفة، وأنه وسيلة من وسائل التعليم والتسلية وأسلوب يكتشف به الطفل مواطن الخطأ والصواب في المجتمع، ويقف به على حقيقة ما في الحياة من خير وشر»[٥].

وليست الغاية من أدب الأطفال إذكاء الخيال عند الصغار فقط، ولكنها تتعداه إلى تزويدهم بالمعلومات العلميّة، والنظم السياسيّة، والتقاليد الاجتماعيّة، والعواطف الدينيّة والوطنيّة، وإلى توسيع معجم اللغة عندهم، ومدّهم بعادة التفكير المنظم، ووصلهم بركب الثقافة والحضارة من حولهم في إطار مشرق ممتع، وأسلوب سهل جميل؛ لأن «أدب الأطفال» الصحيح وسيلة من وسائل التعليم والمشاركة والتسلية، وسبيل إلى التعايش الإنساني، وطريق لمعرفة السلوك المحمود، وأداة لتكوين العواطف السليمة للأطفال.

وانطلاقًا من ذلك أصبح هذا الأدب فرعًا من فروع الأدب الجادة المؤثرة في حياة الإنسان والبشرية، وتخصص فيه أدباء نالوا من ورائه الشهرة والمجد الأدبي، وأحجم عن الخوض فيه بعض كبار الكتاب، لما يحتاج إليه هذا الأدب من معالجة خاصة بدت في نظرهم أصعب وأخطر من معالجة أدب الكبار . وقد رغب أناتول فرانس في الكتابة للأطفال، ولكنه خاف ألا يحسن الصنعة، فأحجم عن ذلك.

ومن هنا يمكن القول: إن «أدب الأطفال» ليس لعرض الأخبار فقط، ولكنه غالبًا ما ينقل المعرفة إلى الصغار، وليس للسمر المحض وقتل الوقت، ولكنه يقدم لقرائه أو سامعيه أيضًا تجارب البشرية من خلال المتعة والسرور.

وأدب الأطفال، ليس لزيادة الثروة اللغوية، ولكنه يمكنهم من فهم التطور البشري أيضًا بطريقة أفضل من خلال تلك الأجناس الأدبية.

وإذا كان أدب الأطفال كالفيتامينات للفكر، فإن الذين يكتبون للأطفال كالأطباء، لابد أن يدرسوا أصول الطب العام، ثم يطبقوا ذلك على المرضى من الأطفال، أو يتخصصوا بطب الأطفال؛ ليبدعوا في ذلك. كذلك الذي يكتب أدبًا للأطفال لابد له من أن يعرف الأصول العامة للكتابة الأدبيّة، ثم يطبق معلوماته عن ما يكتب للأطفال. وكما أن طبيب الأطفال يلقى من الاحترام والتقدير ما يلقاه طبيب الكبار، يجب أن يلقى من يكتب للأطفال التقدير نفسه الذي يلقاه الأديب الذي يكتب للكبار.

إنّ الكاتب الخلاق لا يمكن أن يدخل عالم الطفولة الساحر من خلال العقل وحده، وإنما الطريق الذي يقوده إلى هذا العالم هو ذكريات الطفولة . وكاتب الأطفال المبدع لا بد أن يكون فيه

شيء من مرح الطفولة وبراءتها، وأن يعرف الأطفال عن كثب وخبرة، وأن يتمثل الصغار الذين يكتب لهم أمام عينيه وهو يكتب.

والذين يكتبون للأطفال لا يحدهم إلا تجارب الطفولة، وتجارب الطفولة كثيرة ومعقدة، فالأطفال يفكرون ويشعرون ويعجبون ويدهشون ويتألمون ويحلمون، وحياتهم مليئة بالحب أو بالخوف، وما أكثر ما يعرفه الأطفال، لكن القليل هو ما يعبّرون عنه. الطفل تواق إلى استكشاف الحياة ومعرفة عالم الكبار، وهو يعيش تيارات التوتر والتفاعل والحب والكراهية والحيرة والاستقرار مع الأسرة نفسها، والكاتب الذي يمكنه أن يشبع هذه التجارب بالخيال، ويستغرقها بالإدراك والبصيرة، وينقلها إلى الصغار، يكون ما يكتبه هو الأدب الحقيقي للأطفال[٦].

إنّ مثل هذه التوطئة، تقودنا إلى تحديد مفهوم أدب الأطفال، بوصفه التركيب الفني لنماذج ورموز مطبوعة، كما يمكن أن يعرف بأنه تجربة القارئ حين تتفاعل مع النص طبقًا لمعانيه الخاصة ومقاصده ودلالاته[٧]، ومن الخطأ أن يتخيل أحد أن مادة أدب الأطفال منفصلة عن أدب الكبار، أو أنها نشأت منعزلة عن التيار الأدبي العام، أو يظن ظانّ أنها تقوم بمقاييس تختلف عن مقاييس أدب الكبار.

إنّ أدب الأطفال - حكاية أو أغنية شعبيّة أو مؤلفة - تعبيرات أدبيّة خالصة، ونتاج للدوافع التي نزع الذهن الخلاق عند الأديب الفنان، أو تصور العبقرية الشعبية التي تعمل هي الأخرى بوازع من تلك الدوافع ذاتها.

وقد يختلف أدب الصغار عن أدب الكبار في تلك الأمور التي لا مفرّ من أن تختلف فيها العقليتان والإدراكان، وتلك هي قضايا الذوق وطرائق التكنيك، ولكن الذي لا شك فيه أنّ مادة أدب الأطفال ليست منفصلة عن أدب الكبار، ولم تنشأ منفصلة عن التيار العام للحياة الأدبية، ومن ثم يحتوي أدب الأطفال كلّ ما كتب للأطفال من قصص ومسرحيات وكتب مصورة ورسومات، وكل ما يسمعه أو يشاهده هذا الطفل من برامج إذاعية أو تلفازية وأغاني وأناشيد وما إلى ذلك[٨].

مفاهيم العناصر المتعلقة بأدب الأطفال «الحكاية، والخرافة، والشخصية»

لا شك أن الحكاية الشعبية معروفة لدى جميع أمم الأرض قاطبة، وهي قصة قصيرة نثرية مجهولة المؤلف، تعيش في ثقافة المجتمع منطوقة شفاهة، أو مدونة، أو مطبوعة. لذا يمتد المصطلح - في كثير من الأحيان - ليشمل قصصًا يضعها مؤلف معروف الاسم، وتستطيع بعد طبعها، وبفضل خصائصها الشعبية، أن تشيع بين الناس، ويتناقلوها رواية.

وتعدّ معرفة اسم مؤلف الحكايات الشعبية ميزة تميزها عن النمطين الآخرين؛ أي الأسطورة الخالصة، والقصة الخرافية.

ومن المعروف أن كثيرًا من قصص الأطفال إما أن تستمد من مخزن الحكاية الشعبية التراثية، وإما أن تكون مبتكرة على منوال تقليدي. وقد تستمد مادة الحكاية الخرافية بعض عناصرها من الأساطير أو الأحداث التي يقوم بها أبطال خرافيون أو تاريخيون، أو من النوادر، وعوالم الحيوانات والطيور والجنيات والعفاريت والجمادات، أو من فنون السحر، والمعجزات،

والخوارق، وما يمكن تسميته بفوق الطبيعة، أو ما يدركه الإنسان.

وتهدف الحكاية الشعبية - غالبًا - إلى الإمتاع وتقديم مغزى أخلاقي. أو عظة اجتماعية، أو حكمة مأثورة.

وإذا كنا قد عددنا الأسطورة الخالصة نواة للعلوم الطبيعية. والخرافة بذرة لعلم التاريخ، فإنّ الحكاية الشعبية تعدّ أصلاً فجًّا لفنون القصص.

ويرجع العلماء أصل الحكايات الشعبية، التي كانت تسمى بالقوة الخارقة، إلى عصور قديمة، فهي بقايا معتقدات تصل في تاريخها إلى أبعد عصور البشرية. وهي في الوقت نفسه تعبر عن تأملات الإنسان الحسيّة وقوته وخبراته. حينما كان لا يستطيع أن يتوصل إلى معرفة الحقائق إلا عن طريق المعتقدات والخرافات والتفسير الفطري البسيط.

غير أن مغزى هذه المعتقدات اندثر منذ زمن بعيد. وبقي منها جانب الخيال المهتم بتصوير الأمور. وأصبحت نوعًا مميزًا من القصص الشعبي بهدف الإمتاع والمؤانسة.

والحكاية هي الأساس في تكوين القصة. ويستخدم فيها التشويق لجلب انتباه المستمعين أو القراء. وهي تثير فيهم حب الاستطلاع لمعرفة ما سيحدث[٩]. وهي مجموعة حوادث مرتبة ترتيبًا زمنيًا. وهي أيسر التراكيب الأدبية. وتختلف عن الحبكة. إلا أنّها قد تكون أساسًا لها. إنّ الحبكة سلسلة من الحوادث. لكن التأكيد فيها يتركز على الأسباب والنتائج، وفي الحكاية نتساءل: ماذا حدث بعد ذلك؟ أما في الحبكة. فنتساءل: لماذا حدث ذلك؟!

الحكاية الشعبية ليست منطقية في كثير من صورها، وإنما هي خياليّة، وغير غنية بالمغزى، ولا يسودها النظام، وتبدو خلطًا لا شكل له ولا بنية[١٠]. ولكنها تتناقل بالرواية الشفوية، وبعض الأمم سجلتها في كتاباتها الأدبية،واعتمدتها معينًا في أعمالها الهادفة في التربية والإرشاد.

وتشير الدراسات التاريخية إلى أنّ حكايات السحر هي أول مجموعة من الحكايات التي عرفها التاريخ، ثم ظهرت قصص ألف ليلة وليلة، التي تضم حكايات من مصر القديمة والهند وفارس وبلاد ما بين النهرين.

وقد استغلت هذه الحكايات بشكل كبير في معظم الآداب العالمية عن طريق النقل والترجمة. وهذه الحكايات، في جوهرها، عناصر قادرة على تلبية كثير من حاجات الطفولة، فهي تبعث روح المرح والمتعة وتنمي الخيال. وتوسع مدارك الأطفال وتصوراتهم. وتعزز عواطفهم. فهي بذلك تلائم الأطفال في هذا العصر .وتلبي كثيرًا من احتياجاتهم الخيالية والعاطفية. وبوساطتها يمكن عرض الحقائق الأوليّة والأخلاق. وتجارب الإنسان المتعددة. فالحقيقة والتجربة تمتزجان بالخيال وتصبحان جزءًا من تجربة الطفل الشخصيّة، التي يستفيد منها في مراحل مستقبليّة من حياته حين يتعرض لمواقف مشابهة.

الخرافة

جاء في المعجم المفصل في الأدب، الذي أعده الدكتور محمد التونجي،أن الخرافة، هي: الحديث المستملح من الكذب . وقالوا: حديث خرافة. ذكر ابن الكلبي: أنّ الخرافة من بني عذرة أو من جهينة، اختطفته الجن، ولما رجع أخذ يحدث

الناس مما رأى، فكذبوه، فجرى المثل: «حديث خرافة»؛ أي الأحاديث الزائفة. ثم صارت من أحاديث السمار الموضوعة لروايتها ليلاً.

والخرافة - اصطلاحًا - تعالج سيرة بطل خالد، قد يكون له في ماضي المجتمع أصل واقعي بسيط، أو حقيقة تاريخيّة كاملة.

إلا أن خيالات الناس، وتصوراتهم للمثالية البطولية، ورغبتهم في تجسيد تمنياتهم الخفية عن طريق إسقاطها في تصرفات بشري خارق، استطاعت - بمرور الزمن - أن تلصق بنواة الأصل المحدود كمًّا تراكميًّا من الأحداث والوقائع الفرعيّة المبتكرة، مما يتجه نحو الصياغة الفنيّة.

ومن هنا يصبح من المتعذر في كثير من الأحيان وضع خط فاصل بين نهاية الحقيقة التاريخيّة وبداية الإضافات والتحويرات الشعبيّة، ولهذا تتضمن قصة البطل الخرافي الشعبي عناصر تاريخيّة وأخرى وليدة الخيال والرغبات الجماعيّة، بل - في بعض الأحيان - عناصر أسطورية أيضًا، كأن يتدخل إله أو آلهة أو أي قوى أخرى فوق طبيعية في حياة البطل، إما على نحو سلبي، وإما إيجابي.

وفي المعجم أيضًا[11]: هي نوع من القصص التي يشد بها بعض الخيالات المفتعلة، وفي عصر الترجمة استخدموها في مقام «أفسانة» الفارسية . واليوم تعادل كلمة «خزعبلة» و «حكاية الجن» و«الأسطورة»؛ أي كل شيء لا أساس له من الصحة.

أما أبطال الخرافة فغالبًا ما يكونون وحوشًا أو جمادات متعددة الأشكال. وربما كانت الخرافات الهندية أقدم ما وصل إلينا. منها خرافات «البنجاتنترا»، التي هي أصل «كليلة ودمنة».

واستمر تطور الخرافة عبر الأمم . وفي العصور الوسطى ظهرت سلسلة من الخرافات التهكميّة مثل ريناردو والثعلب، وكان للفنته في القرن التاسع عشر دور في منح الشكل الكلاسيكي للخرافة.

وقد عرف المعجم المفصّل (الخرافة الأخلاقية) بأنّها: حكاية خلقيّة مبنية على أساس خيالي، هدفها تعليمي وتوجيهي، معروضة بصورة جذابة على ألسن الحيوانات، وخرافات ذات مغزى؛ حكاية رمزية تدور على ألسن الحيوانات، ذات شكل بسيط، وتتكون شخصياتها من الحيوانات أو أشكال غيبية، أو حكايات فائقة للطبيعة.

الشخصيـة

الشخصية هي مجموع الصفات الاجتماعية، والخلقيّة، والانفعالية، والجسميّة، التي يتميز بها الفرد، والتي تبدو بصورة واضحة متميزة في علاقته مع الناس. وبقدر ما يتوافر للفرد من هذه الصفات، وبقدر تعاونها واندماجها وقدرتها على التكيف في المواقف الاجتماعية يكون نمو الشخصية وتكاملها[12]. وهي لا شك موجودة في جميع الأعمال الأدبية، وأكثر ما تظهر في أدب الأطفال كوسيلة مساعدة لتحقيق الفكرة والهدف في العمل الإبداعي.

وتحتاج الشخصية في العمل الأدبي بشكل عام، وأدب الأطفال بشكل خاص، إلى عناية بالغة الدقة، تقنع القارئ بحقيقتها أو قربها من الحقيقة. ويسبغ عليها الكاتب أو المؤلف نماذج مختلفة من مواقف اجتماعية تشارك الطفل حياته، مثل مواقف: الخير، والشر، والعمل، والإنتاج، والحب، والكره، وما شابه ذلك. ■

الحواشي

١- محاضرات في أدب الأطفال.
٢- المصدر نفسه.
٣- المصدر نفسه.
٤- المصدر نفسه.
٥- في أدب الأطفال.
٦- المصدر نفسه.
٧- المصدر نفسه.
٨- أدب الأطفال.
٩- فن الكتابة للأطفال:٧٣.
١٠- الحكاية الخرافية:١٩.
١١- المعجم المفصّل في الأدب .
١٢- المدخل إلى أدب الأطفال:١٠٢.

المصادر والمراجع

- **أدب الأطفال**. لحنان عبد الحميد العناني.١٩٩٠م.
- **فن الكتابة للأطفال**.لأحمد نجيب.
- **في أدب الأطفال**. للدكتور على الحديدي. ١٩٨١م.
- **محاضرات في أدب الأطفال**. لأحمد حسين أبو عرقوب.١٩٨٢م.
- **المدخل إلى أدب الأطفال**. لحسين عبد الغافر. وخالد جاد الله.



مقالات

الخط العربي ركن من أركان الحضارة الإسلامية

أ.د. صلاح حسين العبيدي
جامعة بغداد- العراق

كانت الكتابة من نوادر الأشياء عند العرب في الجاهلية، وقد أكد المؤرخون أنه لم يكن في مكة من يعرف القراءة والكتابة هناك قبل الإسلام إلا (١٧) رجلاً، فقد ذكر البلاذري أن سبعة عشر رجلاً يكتبون، وأن عددًا قليلاً من النساء يعرفن الكتابة[١]. كان الرسول (ﷺ) أميًا كما صرح القرآن الكريم بذلك: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ﴾[٢]، وروي عن النبي(ﷺ) أنه اعتنى بالكتابة والخط منذ أوائل بعثته، كما أنه أمر أمته أن يتعلموا القرآن حفظًا، ولا تصلح صلاة إلا بتلاوة القرآن عن ظهر قلب.

وكلنا نعرف أن القرآن الكريم غنيّ بالآيات التي تشير إلى القراءة والكتابة والعلم، ونجد أول آية نزلت تؤكد القراءة: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[٤]، وقوله تعالى ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ • الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ • عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّهُ فَلْيَكْتُبْ﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿اذْهَب بِّكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ • قَالَتْ يَا أَيُّهَا المَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ • إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ • أَلاَّ تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[٨]، وقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾[١٠].

ومما يثير الانتباه إلى أهمية الكتابة، وما يرافقها من قراءة وخط وزخرفة ونقوش أخرى، نزول الآية الكريمة الأولى، وهذا دليل واضح وصريح على أهمية الكتابة والقراءة معًا؛ لأن قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ﴾ يدل على وجود ما يكتب ليقرأ، وأنه ورد ما يدل على أن القراءة تدل على الحفظ وليس

على كتاب، لكن لم تتسع كلمة ﴿اقرأ﴾ هذا إلا بعد أن أصبحت مسألة الكتابة والكتاب معروفة، حيث يقال «يقرأ»، وإن كان ذلك عن حفظ، وليس عن كتاب، لكن ورود اللفظة بهذا الشكل دليل على استخدامها في القراءة، فاستخدمت مجازًا في الحفظ أيضًا.

ومن الأحاديث النبوية الشريفة في التعليم والكتابة قول الرسول (ﷺ) (قيّدوا العلم بالكتابة)[11]، وقوله صلوات الله عليه وسلم: (ما حق امرئ له ما يوصي فيه بيبت ثلاثة إلا وصيته عنده مكتوبة)[12]، وقال صلوات الله عليه وسلم لرجل شكا إليه سوء حفظه: (استعن بيمينك)، وقال: صلوات الله عليه وسلم: (حق الولد على والده أن يعلمه الكتابة والسباحة والرماية)[13].

وفي تجويد الخط كان للرسول (ﷺ) باع كبير فيه، من ذلك قوله: (إذا كتب أحدكم بسم الله الرحمن الرحيم فلا يمدّها قبل السين يعني الباء)[14]. ويذكر أنَّ الرسول (ﷺ) نصح كاتب الوحي زيد بن ثابت بقوله: (إذا كتبت بسم الله الرحمن الرحيم فبيّن السين فيه)، والمقصود بها شكل السين بأسنانه[15].

كما شجع الرسول (ﷺ) النساء على تعلم القراءة والكتابة، وأنه أمر الشفاء أن تعلم زوجته حفصة القراءة؛ ليقتدي بها المسلمون في تعليم النساء[16]. ومما يؤكد تشجيع الرسول(ﷺ) على تعليم والكتابة أنه افتدى الأسرى الذين أسروا في غزوة بدر بتعليم من يعرف منهم القراءة عشرة من صبيان المسلمين، كما كان للرسول (ﷺ)، كتاب الوحي الذين كتبوا (الكتاب العزيز).

وسار الخلفاء الراشدون على هدي الرسول (ﷺ) في تعلم القراءة والكتابة والخط. فقد ذكر عن القراءة الخليفة عمر بن الخطاب (ﷺ): أنه لقي أعرابيًا فقال له: هل تحسن أن تقرأ القرآن؟ قال الأعرابي: نعم، قال عمر: فاقرأ أمَّ الكتاب، يقصد سورة الفاتحة، فظهر عجز الأعرابي عن قراءتها، فأسلمه عمر (رضي الله عنه) إلى الكتاب ليتعلم القراءة والكتابة.

ويذكر عن الخليفة عمر أيضًا (رضي الله عنه) قوله: «أحسنُ الخط أبينُه، وأبينُ الخطّ أحسنُه». وروي عنه أيضًا قوله: «شرُّ الكتابةِ المشق وشر القراءة الهذرمةُ»، وروي أنه وجد مصحفًا مكتوبًا بقلم رقيق، وقال لمن يحمله: «عظّموا كتاب الله»[17].

لم يكن العرب مكافحين في سبيل نشر الدين الإسلامي فحسب، بل هم الذين نشروا الخط العربي واللغة العربية كذلك، ومن أهم الأسباب التي ساعدت على ذلك القرآن الكريم، الذي كان يلقن عند نشر الإسلام بلغته الأصلية، كما كان الخط يحمل معه إلى أنحاء المعمورة، فأينما حلّ الإسلام حلَّ الخط العربي محل الخطوط القديمة، حتى إنّ بعض المستشرقين أطلق عليه اسم «الخط الإسلامي»، لا لأنه من مبتكرات هذا الدين، وإنما لأنّ للإسلام الفضل الأكبر في نشره وذيوعه.

ويذكر ابن خلدون في مقدمته أن الخط رسوم وأشكال، تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس، فهو بذلك في الرتبة الثانية من الدلالات اللغوية، وهو صناعة شريفة؛ إذ الكتابة من خواص الإنسان التي تميّز بها عن الحيوان، وهي تطلع أيضًا على ما في الضمائر، وتتادي بها الأغراض إلى البلد البعيد، فتقضي الحاجات، وعلى قدر

الاحتياج والعمران تكون جودة الخط في المدينة، فهو من الصناعات المدنية التي تقوى وتضعف بقوة الحضارة وضعفها.

ولما فتح العرب الأمصار، واحتاجت الدولة إلى الكتابة، استعملوا الخط، وطلبوا صناعته وتعلمه، وتداولوه، فترقت الإجادة فيه واستحكم، وبلغ رُقيّه ذلك في الكوفة والبصرة.

لقد فتحت الكتابة أمام الخطاطين والنساخين آفاقًا رحبة في هذا المجال، حيث صار الناسخ والخطاط العربي يعطي ضروبًا من فنون الكتابة والنقوش والخط، وما يتبع ذلك من اللون وجمال الحرف، أو الاهتمام برشاقته أو سمكه، فكان الناسخ والخطاط العربي يتفنن في اللون مثلاً، فكانت الكتابة عندهم تعطي ضروبًا من اللون، ولكل لون وظيفة خاصة، وهكذا أصبحت الكتابة تبدو غاية في الفن والجمال، حيث تعكس ألوانا زاهية ومنسجمة وذات مدلول معنوي، وكذلك الأمر مع الحرف نفسه، فهناك من الخطاطين من يفضل أن يرسمه رقيقًا ورشيقًا، ومنهم من يفضل أن يكتبه سميكًا عريضًا، وكان ذلك خاضعًا لظروف الخطاط والشخص المخاطب؛ لأن بعض القراء لا يستهوي أن تكون الكتابة منقطعة بإعراب أم بإعجام؛ لأنه يفترض في نفسه غاية الدراية والمعرفة بالكتابة، حيث لا تحتاج إلى مثل هذه الدقة في الإيضاح، وسوف تتوضح مثل هذه الأمور تباعًا، وبالنظر لأهمية الكتابة عُني الخطاطون والناسخون بكتابة الكتب ونسخها، حيث أصبحت النساخة فنًا من الفنون المهمة التي امتاز بها العرب.

وكان لاستنساخ الكتب أثر مهم في نقل المعرفة إلى مختلف الآفاق، فهذا (خودتغ تشو)، وهو أول مسلم في الصين حوّل المساجد إلى مدارس في القرن العاشر الهجري (السادس عشر ميلادي)، وأدخل التعليم الديني ضمن مسؤولية الإمام ورسالة المسجد، فقد نظّم هذا العالم للمسلمين بأحد المساجد دروسًا في العلوم الدينية اعتمادًا على الكتب المنسوخة بخط اليد.

ولأن النساخة كانت الوسيلة الوحيدة آنذاك لتدوين العلوم ونشرها أصبح فن النساخة فنًا عربيًا إسلاميًا وحضاريًا له رجاله، وصناعه وأدواته وآلاته، وكان من أهم الآثار الخالدة للحضارة العربية الإسلامية.

لقد ترسخ فن النسخ في الحضارة العربية الإسلامية من خلال المهنة التي تعاطتها أجيال متعاقبة من الخطاطين المحترفين في هذا الفن، وقد وضع العلماء آدابًا وشروطًا يحتذيها النساخ من بعدهم، ذكرها المؤرخون والمعنيون بهذا اللون من الفنون، ابتداءً من المراحل الأولى لتعلم الكتابة والخط منذ فجر الإسلام.

وصار لتعليم هذا الفن شروط وتقاليد يحتذي بها النساخ، ذكرها المؤرخون، فقد ورد في ترجمة (عمر بن أحمد بن العديم) كيف تعلم الخط العربي والنظام المتبع قديمًا في تعليمه، وقد ذكرها ياقوت في معجم الأدباء، وهذا نصه: «فلما بلغت سبعة أعوام حصلت إلى المكتب، فأقعدت بين يدي المعلم، فأخذ يمثل كما يمثل للأطفال، ويمد خطًا، ويرتب عليه ثلاث سينات، فأخذت القلم وكتبت كما رأيته، وقد كتب (بسم)، وقد مدّه ففعلت كما فعل، وجاء ما كتبته قريبًا من خطه، فتعجب المعلم، فقال لمن حوله: لئن عاش هذا الطفل لا يكون في

العالم أكتب منه، وصحت لعمري فراسه المعلم فيه، فهو أكتب من كل ما تقدمه بعد ابن البواب بلا شك»[٢٨].

وذكر ابن جماعة معلومات أخرى بشأن النساخة جاء فيها: «إذا نسخ الناسخ شيئًا عن كتب العلوم الشرعية. فينبغي أن يبتدئ كل كتاب ببسم الله الرحمن الرحيم. فإذا كان الكتاب مبدوءًا فيه بخطبة تتضمن الحمد لله والصلاة على رسوله كتبها بعد البسملة، وإلا كتب ذلك»[٢٩]. ويقول «لابأس بكتابة الأبواب بالحمرة. فإنه أظهر في البيان وفي فواصل الكلام. وكذلك لا بأس به على أسماء. أو مذاهب. أو أقوال. أو طرق. أو أنواع. أو لغات. أو أعداد. أو نحو ذلك. ومتى فعل ذلك بين اصطلاحه وفاتحة الكتاب: ليفهم الخائض فيه معانيها. وقد رمز بالأحمر جماعة من المحدثين والفقهاء. وغيرهم لقصد الاختصار»[٣٠].

وقد أشاروا إلى الفواصل والدوائر. فقال ابن جماعة: وينبغي أن يفصل بين كل كلامين بدائرة وترجمة أو قلم غليظ. ولا يوصل الكلام كله على طريقة واحدة.

وكان الخطاطون يضعون لكل ضبط نقطة أو لونًا من الألوان لا يخل به «فاللازورد للشدّات والجزمات. واللك للضمات والفتحات والكسرات، والأخضر للهمزات المكسورة. والاصفر للهمزات المفتوحة. لا يخل بشيء من ذلك»[٣١].

وقد وضع العلماء في مجال الاختصار رموزًا، فهموا منها الدقة والصحة، فقد ذكر ياقوت بن زكريا الزهري: «أن شيوخنا من أهل الأدب يتعاملون بأنّ الحرف إذا كتب عليه صح (بصاد) و(حاء) فإنّ ذلك علامة لصحة الحرف؛ لئلا يتوهم متوهم عليه خللاً ولا نقصًا، فوضع حرف كامل على حرف صحيح، وإذا كان عليه صاد ممدودة دون (حاء) كان علامة على أن الحرف سقيم إذا وضع حرف غير تام؛ ليدل نقص الحرف على اختلاف الحرف، ويسمى ذلك الحرف أيضًا ضبّة: أي إن الحرف مقفل بها لم يفهم»[٣٢].

وقد كره بعض العلماء الكتابة بالخط الدقيق أو الرقيق، ولاسيما إذا كبر صاحبه، وصار لا يقدر على رؤية الأشياء إلا بصعوبة .

ويقول ابن الجوزي: «يكره تضييق السطور وتدقيق القلم. فإن النظر إلى الخط الدقيق يؤذي النظر. وكان بعضهم يضيّق السطور لعدم الكاغد (الورق)»، ومع ذلك فالنساخ غالوا في دقة الخط، منهم الخطاط إسماعيل المعروف بالزمكحل «الذي انتهت إليه رئاسة الكتاب. وأجاد كتابة الخط الدقيق إلى الغاية. بحيث لا يطمس واوًا ولا ميمًا. فلم يكن يدركه أحد في ذلك. حتى كان يكتب سورة الإخلاص على أرزة»[٣٣].

وقد يكون لاستخدام الخطوط الدقيقة أسباب جاء على ذكرها المؤرخون. منها ضيق القرطاس الذي يكتب فيه، أو أن يكون الناسخ فقيرًا لا يجد ثمن ما يشتري من الورق، أو كثير الأسفار. يريد حمل كتبه معه. فيحتاج إما لصغره وإما لكونه أضبط إلى أن تكون خفيفة الحمل. وكان الفقيه محمد بن المسيب يمشي في الطرقات وفي كمه مئة جزء صغير، في كل جزء ألف حديث، وقد سئل عبد الله بن أحمد بن روزيه عن سبب دقة خطه، فقال لقلة الورق والورِق، والورقي، وخفة الحمل على العنق[٣٤].

ومن الخطوط التي عابوا عليها الخطاطين

مقالات

استخدامها خط التعليق، مع أن هذا الخط يمتاز بجماله ودقة امتداد حروفه، ويتميز بالوضوح وعدم التعقيد، وحجتهم في ذلك أن خط التعليق، وهو فيما قيل، خط الحروف التي ينبغي تفرقها. وإذهاب أسنان ما ينبغي إقامة سنه، وطمس ما ينبغي إظهار بياضه، وكذلك عابوا عليهم خط المشق، وهو خفة اليد وإرسالها مع بعثرة الحروف، وعدم إقامة الأسنان[٢٥].

وقد اختلف الناس في موضوع استخدام النقط أو الإعجام والشكل في الكتاب، والنقط أو ما يعرف بالإعجام هو تلك العلامات الصغيرة، التي توضع في العادة فوق الحروف المتشابهة في الرسم، أو تحتها؛ لتمييزها من بعضها. ومن ثم إزالة اللبس والغموض عنها. وقد عرّف الزبيدي الإعجام في اللغة بأنه التنقيط[٢٦]. كما عند بعض القدامى من المعنيين بالخط العربي بأنه الرقش «رقشت الكتاب رقشًا ورقشته إذا كتبته ونقصته»[٢٧].

وهناك من يرى عدم الحاجة إلى الاعجام بالمسند أو الاستعانة به، وذلك بسبب عدم وجود تماثل أو حتى تشابه بين الحروف العربية.

أما الشكل فهو تقييد الحروف وضبطها بالحركات[٢٨]، وعرف الشكل أيضًا بأنه الكلام المقيد بالحركات[٢٩]. ويذكر المؤرخون أن الشكل بدأ في العراق أولاً، وفي مدينة البصرة تحديدًا.

ومن دراسة البقايا الأثرية، التي وصلت إلينا، يتبين لنا بوضوح أن العلماء الأوائل قد جعلوا نقط الشكل بادئ ذي بدء على شكل نقاط دائرية مسدودة الوسط[٣٠]. ومن الكتبة من جعل الشكل دوائر حلقية مفتوحة الوسط[٣١]. وقد وصلت إلينا بعض المصاحف القديمة، استعمل فيها الكاتب، لهذا الغرض، مربعات صغيرة، تقوم مقام الدوائر المسدودة أو الحلقية[٣٢].

وذهب معظم من كتب، من المعنيين في الخط في العصر العباسي، إلى أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين الإعجام في القلم العربي وبين الدين الإسلامي. فقد علل سبب إحداث النقط في العصر الإسلامي الأول بأن «المصاحف الخمسة التي استكتبها عثمان رضي الله عنه، وفرقها على الأمصار، فأخذ الناس يقرأون فيها نيفًا وأربعين سنة، وذلك في زمان عثمان إلى إيام عبد الملك، قد كثر التصحيف فيها على ألسنتهم»[٣٣].

ومن الأسباب التي دعت الكتّاب، وبشكل خاص كتاب الرسائل، إلى عدم الإفراط في الإعجام الخوف من أن يظن من يرسل إليه الكتاب أن من بعثه إليه يشك في مقدرته على فهم الكتاب وقراءته بالشكل الصحيح، أو المطلوب[٣٤]، وينقل لنا القلقشندي عن محمد بن عمر المدائني عن بعض الأدباء أن: «كثرة النقط في الكتاب سوء ظن بالمكتوب إليه»[٣٥]، ويذكر أيضًا أنه عرض على عبد الله بن طاهر، قائد المأمون، خط بعض الكتاب، فقال: «ما أحسنه لولا أنه أكثر شونيزه (أي إعجامه)، ويروى أيضًا، نقلاً عن بعض كتاب الأموال، وربما ما يقصده بهم هم كتاب الأموال الذين كانوا يعملون في الدواوين مثل بيت المال، وغيره في العصر العباسي، أنهم كانوا يبتعدون عن نقط الإعجام فيما يكتبونه»[٣٦].

وبعضهم يعدّ التنقيط والإعجام أمرًا دخيلاً، لا ينبغي أن يكون. ولا عجب في ذلك، فقد كان العرب يتكلمون العربية الصحيحة، ويرون أن لا ضرورة لهذا الشكل، كما لا يرون ضرورة للإعجام، ومنه

قول أبي نواس لكاتب نقط عجم كتابٍ أرسله إليه وشكله[37]:

يـا كـاتـبًـا كـتب الـغـداة يسبّـنـي

مـن ذا يـطـيـق يـراعـة الـكـتـاب

لم تـرض بـالإعـجـام حـتـى كـتـبـتـه

حـتـى أشـكـلـت عـلـيـه بـالإعـراب

أحسست سـوء الـفـهـم حـتـى فـعـلـه

ألـم تـثـق بـي في قـراره كـتـابـي

لـو كـنـت قـطـعـت الحروف فـهـمـتـهـا

مـن غير وصـلـهـن بـالأنـسـاب

وأردت إفـهـامـي فـقـد أفـهـمـتـنـي

وصـدقـت فـيـمـا قـلـت غير محاب

وعلى الرغم من هذا الإصلاح إلا أنّ الشكل لم يستعمل في كل الكتب، واستمر الناس حينًا من الزمن لا يستخدمونه. حتى جاء وقت أصبح الناس لا مفر لديهم من استعمال الإعجام والشكل. وبعض من الكتاب يصرون على وجوب الشكل والإعجام. وقد قال أحدهم: «الخطوط المعجمة كالبرود المعلمة»[38].

وكان بعض الكتاب يحرص على الكتابة بقلم واحد من القصب حفاظًا منه على تجانس الكتابة والخطوط، فقد كتب الناسخ أبو اليسر إبراهيم بن أحمد من أهل بغداد، وكان قد قدم إلى الأندلس نسخة من كتاب سيبويه، كله بقلم واحد من القصب، مازال يبريه حتى قصر. فأدخله في قلم آخر. وكتب به حتى فني بتمام الكتاب[39].

وقد قلّد بعض النساخ خطوط غيرهم، وبخاصة المتميزون منهم، لذا «صارت الخطوط مائلة إلى الرداءة بعيدة عن الجودة، وصارت الكتب إذا انتسخت لا فائدة تحصل لمتصفحها منها إلا المشقة والعناء؛ لكثرة ما يقع فيها من الفساد والتصحيف، وتغيير الأشكال الخطية عن الجودة، حتى لا تكاد تقرأ إلا بعد عسر»[40].

وكان لانتشار الحضارة العربية الإسلامية، في بقاع متعددة من العالم، الأثر الكبير بالاهتمام بمستلزمات هذه الحضارة . وأول هذه المستلزمات الكتابة التي اعتمدت اللغة العربية، لغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وكتب الفقه والشريعة الإسلامية،من قبل الخطاطين في كتابة المصحف الشريف، ونسخ كتب الأدب والشعر، ومن هذا المنطلق نفهم سبب اهتمام الخطاطين بالكتابة والعناية بالخط؛ لأن الدافع قبل كل شيء دافع ديني؛ لما تتميز به اللغة العربية من خصائص، وتحتفظ به من قدسية في نفوس العرب والمسلمين. ومن هنا وضعوا هذا الفن في أسمى مكان بين الفنون جميعًا. ونجد الخطاطين ينشطون في إبداع الرسوم الخطية المتنوعة، ويتفننون في تصويرها، وكان لصفة الخط وشخصيته الكامنة في حروفه المستقيمة والمنحنية والرأسية والمستديرة والأفقية والمائلة ما أتاح للفنان أن يبدع في تشكيلها، لما تتصف به من مرونة وطواعية، «ويعدّ الخط من أهم العناصر التشكيلية نظرًا لصفاته الكامنة، التي تتيح له التعبير عن الحركة والكتلة، وهو لا يعبر عن الحركة بمعناها المرتبط ببعض أشياء متحركة، وإنما بمعناها الجمالي الذي يتيح حركة ذاتية، تجعل الخط يتراقص في رونق مستقل عن أي غرض إنتاجي»[41].

وقد وصل إلينا عدد كبير من هذه الكتابات

المليئة بالآيات القرآنية والأدعية والحقائق التاريخية، التي كتبت على جدران المساجد، وعلى شواهد القبور، وفي الأضرحة والمنازل وسائر العمائر، وعلى المنسوجات والتحف الأثرية كالأخشاب، والمعادن، والزجاج، والخزف، والمخطوطات، وغيرها.

وكثيرًا ما أدى الخط العربي دوره الرئيس في جدران العمائر: ليعطيها الإحساس بالصلابة والقوة من جهة، ومن جهة أخرى كوشي لها، ولتخفيف الملل من السطوح المستوية العارية، كما أن الفنان العربي المسلم كثيرًا ما استعمل الخط داخل حشوات أو أفاريز؛ ليزيد في تأكيد المساحة، وإبراز ملامحها الجمالية. كما كان الفنان يحرص على إذابة الكتل، وتقليل كثافتها، وإعطائها مزيدًا من الرشاقة والخفة، بأن يغطي منتجاته الفنية المتعددة بالزخارف النباتية والهندسية والخطية[٤٢].

ولا شك في أن هذه الكتابات تعدّ من المصادر الأساسية لما تشتمل عليه من كتابات تأريخية، تكشف عن كثير من الأمور التي تتعلق بحياة بناة العمائر وأصحاب التحف، إضافة إلى أنها تكشف عن أسماء المهندسين والصناع والفنيين.

وقد عرف العرب المسلمون ضروبًا شتى من الخطوط العربية، وهي الخط الكوفي، والخط النسخي، والخط الصوري.

أولا- الخط الكوفي:

من المعروف أن مدينة الكوفة قد تبوّأت موقعها التأريخي، والحضاري، ومن بين ما اعتنت به من شؤون الثقافة الخط، حيث نال قسطًا كبيرًا من التجويد، وتنوعت على مر الزمن أشكاله، وتعددت صوره، وغدت له مسحة زخرفية خاصة به، حتى استأثر باسمها؛ لأنه ابتكر فيها، ولم يكن له وجود قبلها، وبذلك يمكن القول إنَّ الكوفة قد أسهمت إسهامًا إيجابيا وفاعلاً في تجويد الخط العربي، وأنها وضعت الأسس الثابتة للحروف العربية الكوفيّة، حيث تمكن العالم الإسلامي في المشرق والمغرب من الاستفادة منها، وتطويرها بشكل دفع الخط العربي إلى مكانة مرموقة في الفنون العربية الإسلامية، وأصبحت أساليب الخط العربي ومدارسه تشكل ركنًا مهمًّا من أركان الفن العربي الإسلامي.

ومن الملاحظ أنَّ أهل الكوفة قد أفرطوا في استخدام الصورة اليابسة في كتابة المصاحف. وظلت المصاحف تكتب بالخط الكوفي زهاء أربعة قرون، حتى حلّ في كتابتها خط جميل هو خط النسخ[٤٣].

أما الخط الكوفي التذكاري اليابس، فقد استخدم في التسجيل على المواد الصلبة كالأحجار والأخشاب والمعادن، التي تتضمن الآيات والعبارات الدعائية وأسماء الصناع والفنانين، وغيرها من المعلومات.

لقد تطور الخط الكوفي تطورًا كبيرًا خلال العصر العباسي، وقد عرف الخطاطون والمزخرفون كيفية الانتفاع من الخصائص الزخرفية لهذا الضرب من الخط أحسن انتفاع، وأحاطوا الخطوط الكوفية بنماذج رائعة عظيمة التنوع من التوريقات والزخارف النباتية.

وكان الخط الكوفي في مبدأ أمره بسيطًا، لا توريق ولا تزهير فيه، ولا تشابك ولا ترابط بين حروفه، ثمّ زُخرِفَ، فكان منه الكوفي ذو المثلثات والمورق، وكان الخط المزهر و الخط الكوفي المربع والهندسي، ثم دخل الخط الكوفي مرحلة جديدة وفق فيها الخطاط إلى أشكال، يمكن أن نطلق

عليها الخط الكوفي الصوري. وسوف نأتي على هذه الأنواع تباعًا.

١- الخط الكوفي البسيط:

من أقدم الأنواع التي عرفت منذ القرن الأول الهجري. وهو الذي لا يلحقه توريق أو تزهير أو تعقيد . ولم يلحق حروفه أي ضرب من ضروب الزخرفة. فحروفه كانت خالية من التوريق والتضفير والتزهير. مادته كتابة بحتة، وظل الأسلوب المفضل في الكتابات التذكارية. ومع ذلك لا يخلو المتقن من هذا النوع من طابع زخرفي رصين وهادئ. يستمد جماله الزخرفي من تناسب حروفه واتزانها وتناسقها.

ويغلب على حروف هذا النوع من الخط اليبوسة والصلابة والجفاف والميل إلى التربيع والتضليع . وشاع استخدامه في العالم العربي الإسلامي. واستمرت الكتابة به إلى نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)

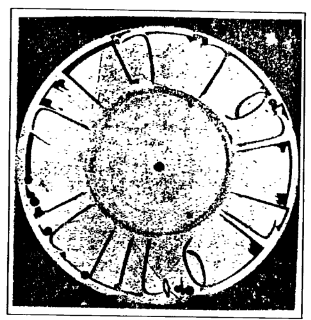


شكل (١)

٢- الخط الكوفي ذو المثلثات:

لم يكتف الخطاط باستخدام الخط الكوفي البسيط، وإنَّما راح يطور فيه، فتوصل إلى إدخال تحوير بسيط عليه، تركز، بالدرجة الأولى، على هامات بعض الحروف، بأن أضاف إليها ما يشبه المثلثات. ثم شملت بعد ذلك معظم الحروف .

وقد عرف هذا النوع من الخطوط لدى بعض الباحثين باسم (الخط الكوفي ذو المثلثات) المتطور أو المزخرف، أو الخط الخشن، أو الخط الكوفي المتقن



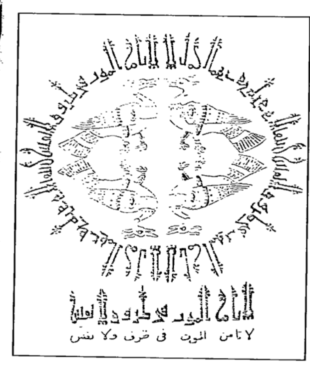
شكل (٢)

إنَّ التسميات المذكورة لا تنطبق بأي حال من الأحوال على هذا النوع من الخطوط، وأن أفضل تسمية له هو ((الخط الكوفي ذو المثلثات)): لأنها تتناسب والشكل الذي يحمله هذا الخط.

ومهما يكن من أمر فقد أصبح لهذا الخط رصيد على الآثار العربية الإسلامية، فظهرت صوره في المخطوطات والتحف الفنية المختلفة وعلى العمائر.

٢- الخط الكوفي المورق:

وهو الكتابة التي تخرج من أطراف حروفها سيقان نباتية دقيقة، تزخرف نهاياتها ورقة نباتية، تمتد إلى أجسام الحروف نفسها، وهذا يعطيها صفة جمالية مضافة. وقد انتشر هذا النوع من الخط في شتى أنحاء العالم الإسلامي. ويلاحظ من استقراء النصوص الكتابية للخطوط الكوفية أن النوع المورق قد تطور من الكوفي ذي الهامات المثلثة[٤٨]. فقد لاحظ الخطاط ما تحمله الخطوط العمودية والأفقية من صفات. يمكن تطويرها بشكل أكثر جمالية؛ إذ إنّ أطراف بعض الحروف تنحدر عن مستوى الحروف الأخرى كالنون والواو والراء، وهامات حروف أخرى. لا ترتفع بمستوى حروف الألف واللام، مثل حروف الحاء والكاف والهاء. وقد حاول الفنان التخلص من هذا الفراغ الناتج من اختلاف أطول الحروف بملئها بالزخارف النباتية وذلك لانصرافه عن الرسوم الآدمية والحيوانية. فأخذت رؤوس بعض الحروف المستديرة والمدببة تتبعج، فامتدت الفرطحة والتدبب بشكل ورقة نباتية أو نصفها أو ذات فصوص . وهي مرحلة متقدمة توصل الخطاط فيها إلى صياغة الحروف بأشكال متناسقة، شملت جميع الحروف العمودية منها والأفقية والمستلقاة والمنكبة، بعد أن كانت الحروف العمودية تحظى بالنصيب الكبير من عناية الخطاط في الزخرفة والتوريق[٤٩].



شكل (٣)

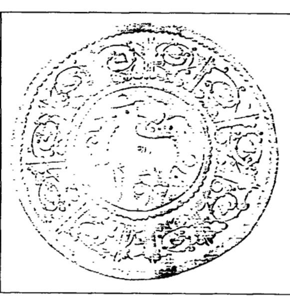
٣- الخط الكوفي المزهر:

أخذ الخط الكوفي في العصر العباسي يتابع مراحل تطوره، فتوصل الخطاط إلى الكوفي المزهر، ويعدّ هذا النوع من الخطوط في نظر المختصين وعلماء الآثار العربية الإسلامية ابتكارًا من ابتكارات العرب، وإضافة أضافوها إلى الحضارة العربية الإسلامية.

ومهما يكن من أمر فإنّ مرحلة انتقال الخط من الكوفي المورق إلى المزهر يعود الفضل فيه إلى أصحابه، حيث كان الخط من أبرز الظواهر التي تمثلت فيها رعاية العرب له.

لقد بدأت عملية التزهير في الخط بتحوير الورقة النباتية، التي شاعت في الخط المورق إلى ورقتين ذات ثلاثة فصوص أو شحمات، يحتضنها الغصن النباتي الذي بدأ يخرج من رؤوس الحروف ونهاياتها، وأخذ يمتد بعيدًا عن مكان اتصاله بالحرف، وانثنى، وانشقت الأوراق، وزينت بالأزهار،

وكثرت الأوراق والأزهار، وبدأت عملية التزهير في الخط، وعُدّ وفرة متميزة في العناصر النباتية من أنصاف الأوراق الكاملة والأغصان والفروع، التي كتبت فيها الأزهار والأوراق معًا" (شكل٤).



شكل (٤)

٥- الخط الكوفي المضفور:

يتميز هذا الخط من غيره من الخطوط الأخرى بأنّ زخرفته تتكون من ترابط حروفه بعضها إلى بعض، وقد ظهر هذا النوع من الخطوط في أول أمره بسيطًا، ثم تدرج، حتى إنّ بعض النصوص التي وصلت إلينا بولغ في تعقيدها إلى حد يكاد يذهب بمعالم الكتابة فتصعب قراءتها. فالخطاط يربط بين حروف الكلمة الواحدة أو الكلمتين بعضها ببعض. حتى لا يدري الإنسان من أين تبدأ الكلمة. وإلى أين تنتهي

٦- الخط الكوفي المربع:

وثمة نوع آخر من الخطوط يعرف بالكوفي المربع، وهو الذي يتميز بالتربيع والتدوير، والصفة الهندسية ظاهرة فيه. فحروفه شديدة الاستقامة، قائم الزوايا. ويبدو أن أساسه الزخرفة بالطابوق، وهي الطابوق في أوضاع أفقية ورأسية، حيث تتألف منها أشكال هندسية. لهذا يمكن ملاحظة هذا النوع من الخطوط على المباني بشكل واسع، بسبب توافق البناء بالآجر، إضافة إلى ما نراه على هذه المباني من الخطوط الكوفية المورقة والمضفرة والمزهرة.

ويبدو أن مادة الطابوق كانت عاملاً رئيسًا وميدانًا خصبًا للخطاط، استطاع من خلالها أن يظهر عبقريته في الخط، وأن يبدع كل الإبداع، فأطلق يده وخياله معًا، وأنتج من أنواع الكتابات الهندسية صورًا متناهية في الجمال، جاءت كلها وليدة الخصب والأنامل الحرة المترفة.

وكان من تلك أن تميزت العمائر الإسلامية في أقاليم العالم الإسلامي كلها بهذا النوع من الخطوط المستطيلة والمثلثة والمربعة والنجمية، التي رتبت فيها الحروف ترتيبًا هندسيًا في غاية الدقة والجمال، التي تثير الإعجاب بقدرة مبدعيها وقوة التركيب والتأليف.

بسم الله الرحمن الرحيم والسابقون السابقون اولئك المقربون في جنات النعيم

ثلة من الاولين وقليل من الاخرين على سرر مرصوفة متكئين عليها

شكل (٥)

لقد اتبع الخطاط أساليب متعددة في صياغة هذا النوع من الخطوط، وكان يقوم بترتيب الحروف بصورة تلائم الشكل الهندسي المطلوب، كأن يدمج مثلا حروف الكلمة بعضها مع بعض، أو يدمج الحرف الأول بالحرف الأخير، أو يكتب النص الكتابي بصورة معكوسة، أو يقوم الخطاط بتكرار الكلمة الواحدة عدة مرات؛ ليعطي الأبعاد وإخراج الزوايا نفسها والأضلاع في الشكل الهندسي[٥١] وهكذا.

شكل (٦)

ومع أن المعنى الذي يحتويه مضمون الكتابة له أهميته البالغة، لكنه يعتقد أيضًا أن الوظيفة الزخرفية التشكيلية للخط هي أيضًا ذات أهمية بالغة، وأن المعنى الذي تحمله هذه الكتابة معنى كامن فيها، تتحقق به البركة التي ينشدها، بصرف النظر عن إمكان قراءتها للوهلة الأولى[٥٢].

ثانيا - الخط النسخي:

المقصود بالخط النسخي الخط المدور، وقد سمي بعدة تسميات منها البديع، المقور، المكدور، المحقق.

وللخط النسخي أقلام عديدة أشهرها الثلث، الطومار، التعليق، الرقعة، الديوان، الطغراء، الاجازة.

١- خط الثلث:

من أشهر أنواع الخط النسخي، وسمي بهذا الاسم: لأنه يكتب بقلم يبرى رأسه بعرض يساوي ثلث قطر القلم، ويسميه بعضهم بالخط العربي؛ لأنه المنهل الأساسي لأنواع كثيرة من الخطوط العربية . ويعدّ خط الثلث الأكثر صعوبة بين الخطوط العربية الأخرى من حيث القواعد والموازين والقدرة على الإنجاز، ومن يتمكن من الثلث فإنه يتمكن من غيره بسهولة.

وقد بدأ هذا النوع من الخط منذ أواخر الدولة الأموية على يد قطبة المحرر، وطوره من بعده الخطاط إبراهيم الشجري. وكان يستعمل في خط الثلث ثماني شعرات من شعر حيوان البرذون (ابن الحمار من الفرس)[٥٣].

وهذا النوع من الخط فضّله وزير الخليفة المأمون (ذو الرياستين) الفضل بن سهل . وينقسم خط الثلث على نوعين: الثقيل والخفيف.

أ- قلم الثلث الثقيل: وهو المستخدم في كتابته ثماني



شكل (٧)

شعرات من حيوان البرذون. وتكون منصباته ومبسوطاته قدر سبع نقاط.

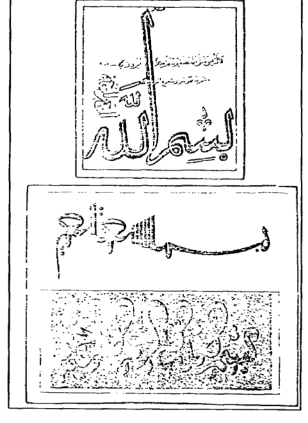
ب- قلم الثلث الخفيف: ويكون أدق من النوع الأول. وتكون منصباته ومبسوطاته بقدر خمس نقاط.

واستخدم خط الثلث في كتابة أوائل السور من القرآن الكريم، وواجهات المساجد والقباب والمحاريب وعنوانات الكتب والصحف[٥٤].

٢- خط الطومار:

ومن أنواع خط النسخ خط الطومار. والطومار يعني الصحيفة. ومعنى ذلك أن هذا الخط يعني الصحيفة. ويتميز بضخامة الحجم ووضوح المعالم، دقيق النهايات، يصلح للوحدات الكبيرة والكتابات على الجدران . واستخدم خط الطومار في ديوان الإنشاء لدى الخلفاء. وتقدر مساحته بأربع وعشرين شعرة من شعر حيوان البرذون. ومن خصائص هذا النوع من الخط أن جميع مستداراته تكون بوجه القلم، والمدات بسنة القلم، والتعاريق بوجهه، متجهًا على اليمين، وحرفي الفاء والقاف في خط الطومار تكون أواسطها محدودة، وجنباتها مدورة. وقد كتب بخط الطومار الكثير من الخطاطين، منهم ابن مقلة وابن البواب[٥٥]

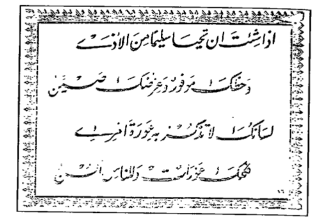
٣- خط التعليق:



شكل (٨)

يتميز خط التعليق بجماله ودقة امتداد حروفه، ويتميز بالوضوح، وعدم التعقيد، ويستخدم في كتابة عناوين الصحف والمجلات والإعلانات التجارية والبطاقات الشخصية[٥٦]. وقد شاع هذا النوع من الخط في شرق العالم الإسلامي، وقد بدأ يظهر منذ أوائل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)[٥٧].

وقد عرف هذا النوع فيما بعد باسم خط النستعليق، وهو الجمع بين النسخ والتعليق. ويتميز هذا النوع من الخط بطواعيته في يد الكاتب.

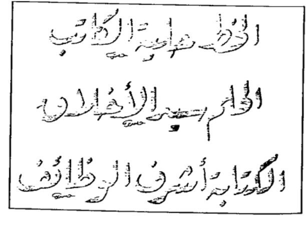


شكل (٩)

٤- خط الرقعة:

يعدّ خط الرقعة واضحاً وجميلاً. ويميل إلى البساطة والبعد عن التعقيد. وهذا الخط أسهل أنواع الخطوط قراءة وكتابة. وقد شاع استخدام خط الرقعة خلال حكم الدولة العثمانية. وبخاصة خلال القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي).

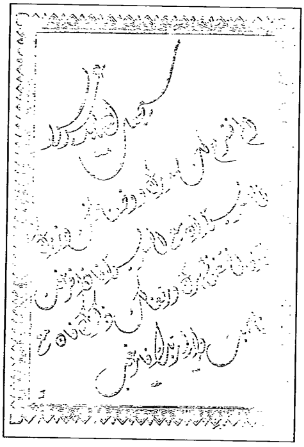
وقد كتب بخط الرقعة من السلاطين العثمانيين سليمان القانوني وعبد الحميد الأول. وسمي خط الرقعة بهذا الاسم نسبة إلى قطعة الورق التي يكتب عليها. ويتميز بقصر حروفه



شكل (١٠)

٥- الخط الديواني:

سمي بهذا الاسم نسبة إلى دواوين الحكومة العثمانية. وقد شاع الخط الديواني بعد فتح السلطان العثماني محمد الفاتح للقسطنطينية عام ٨٥٧ هجرية. وكان يكتب به قرارات الدولة وبلاغاتها وكتبها الرسمية. وتتميز حروف الخط الديواني بأنها ملتوية أكثر من غيرها ومنسقة، وتقع في العين والقلب موقعًا حسنًا.



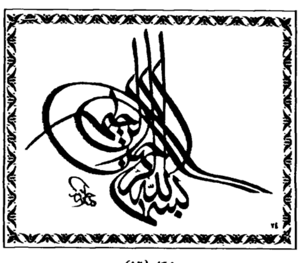
شكل (١١)

وينقسم الخط الديواني على ما يأتي:

أ- **الخط الديواني الجلي:** سمي بالجلي لوضوحه. وكتبت بهذا النوع الأوامر السلطانية ورسائل الدولة، ويتميز بكثرة حركاته، حيث يملأ الشكل جميع الفراغات فيه، فيعطيه شكلاً هندسيًا منتظمًا.

ب- **الخط الديواني الجلي الزورقي:** وهذا النوع من الخط تأثر بفن الرسم على شكل زورق أو سفينة، وكتب بهذا النوع من الخط الصكوك والمستندات والعملات الورقية[٦١].

ج- **خط الطغراء:** كتب بهذا النوع من الخط أشكال الطيور وبعض الحيوانات وأشكال الأباريق والمسارج وقناديل الإنارة. وأخذ هذا النوع من الخط اسمه من كتابة اسم السلطان والعبارات الدعائية له بشكل خاص، وكان هذا النوع من الخط مقتصرًا على السلاطين العثمانيين، ويتميز بوجود ألفات ثلاث أو لامات ثلاث، وقبضة كقبضة الإبريق، وفم يسميه الناس الطغراء[٦٢]. وأول من استعملها السلطان العثماني مراد الأول ثالث سلاطين الدولة العثمانية (٧٦١-٧٩٢هـ). كما أن السلطان المملوكي في مصر محمد بن قلاوون قد استعمل الطغراء[٦٣].



شكل (١٢)

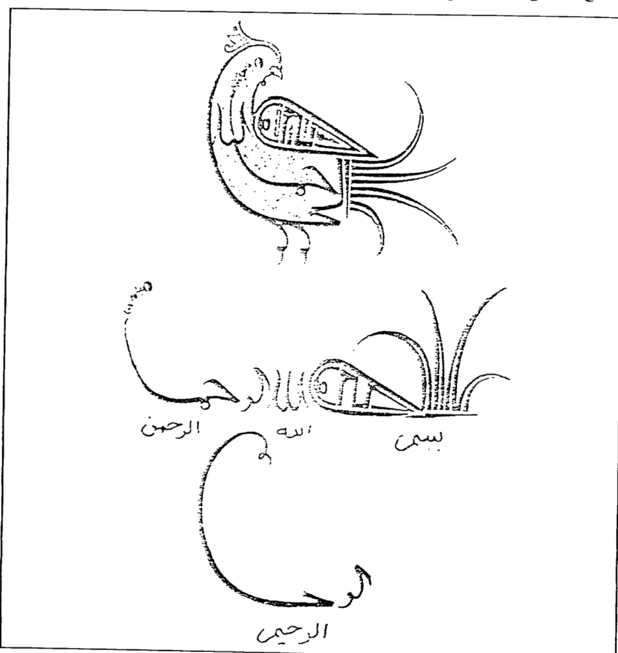
د- **خط الإجازة:** سمي بهذا الاسم؛ لأن الإجازة هي الشهادة التي تمنح للمتفوق في الخط عند بلوغه الذروة في جودة الخط. ويعدّ خط الإجازة من الخطوط العربية الأولى، وقد كتب به الخطاط يوسف السنجري، المتوفى سنة ٢٠٠ هجرية، واشتق من الخطين النسخ والثلث. وسمي خط الإجازة بخط التوقيع؛ لأن الخلفاء كانوا يوقعون به، وقد استخدمه بكثرة، وزير الخليفة العباسي المأمون الفضلُ بن سهل، فسمي في وقته بالخط الرياسي[٦٤].

الخط الصوري: ومن الملاحظ أن المرحلة التي مرّ بها الخط العربي، مرحلة نهوض حضاري، ولا بد أن يرافق مثل هذه المرحلة نوع من الاهتمام البالغ والتأنق الملحوظ في رسم الخط وإيصاله إلى أذواق الناس، فخرج من إطار الكتابة التقليدية التي تؤدي الغرض المطلوب إلى أغراض جمالية وترف ذوقي، ومثل هذا الشيء أصاب الفنون الأخرى، إلا أنه بلغ في الخط مرحلة متقدمة، وفق فيها الخطاط إلى وضع أشكال جديدة للكتابة العربية، تظهر أول مرة في العصر العباسي، ومن أبرزها الكتابة على هيئة صور ورسوم بوصفها حلية للخط والزخرفة، وليس غرضًا مقصودًا للكتابة مع المحافظة على روح المعنى والاستعانة بمعطيات التراث.

وهكذا بدأ يستعين بصور الإنسان والحيوان والنبات، فيتخذ من الإنسان والطير مثلاً شكلاً من أشكال الكتابة أو حروفها، وذلك لمناسبة جسم الطير لبعض الحروف، وكذلك استعان بأجزاء من جسم الإنسان كالرأس واليد والساق في رسم بعض الحروف، أو اتخاذ رسوم لبعض الحيوانات دلالة على حروف معينة، أو يتخذ جزءًا من جسم حيوان أو طائر ليشكل منه حروفًا من الحروف العربية العادية، وفي بعض الأحيان نجد الخطاط العربي يستخدم بعض الحروف في صورة حيوانين في آن

واحد؛ ليحصل على حرف معين واحد من الحروف العربية، لا يمكن الحصول عليه في حالة استخدام صورة حيوان واحد من تلك الحيوانات، وهي مرحلة متقدمة من مراحل تطور الخط العربي[٦٥].

نخلص مما تقدم إلى حيوية الكتابة العربية وفنونها المتعددة، التي أثبتت قدرة على التطور والتنوع في جميع المجالات التي تخص هذا النمط من العلم والبحث والدراسة، وقد بقيت إلى الوقت الحاضر في تطورها، حيث أبدى الخطاطون ضروبًا من الابداع والجمال في كتاباتهم. التي بقي الدارسون ينهلون من قدراتهم الكبيرة، وهي في تطور دائم حيث أصبح الكاتب والخطاط يجد مجالاً واسعًا في الإضافة والاكتشاف حتى وصل الحرف العربي إلى الوضع الذي هو فيه من الجمال والدقة والإبداع. ■



شكل (١٣)

الحواشي

١- فتوح البلدان:.٥٨.

٢- الجمعة:٢.

٣- العلق:١.

٤- القلم:١.

٥- العلق:٣-٥.

٦- البقرة:٢٨٢.

٧- النمل:٢٨-٣٢.

٨- العنكبوت:٤٨.

٩- الأعراف: ١٤٥.

١٠- الأنبياء:١٠٥.

١١- صبح الأعشى في صناعة الانشا:٦/٣٦٠.

١٢- الخط العربي:٨.

١٣- المصدر السابق:١٣.

١٤- صبح الأعشى:٦/٢٢١.

١٥- الخط العربي:١٩.

١٦- نشأة الخط العربي وتطوره:٦.

١٧- الخط الكوفي:٨.

١٨- الخط العربي:١٣.

١٩- تذكرة السامع مع المتكلم في أدب العالم والمتعلم:١٧٣.

٢٠- المصدر السابق:١٩١.

٢١- الوافي بوفيات الأعيان:٣/٣٥٢.

٢٢- إرشاد الأريب:١/٢١٦.

٢٣- الدرر الكامنة:١/٣٨٥.

٢٤- الفتح المغيث:٥٤٨.

٢٥- المصدر السابق:٥٤٨.

٢٦- تاج العروس:٨/٣٩٦.

٢٧- الأمالي:٢/٢٤٦.

٢٨- لسان العرب:١١/٣٥٨.

٢٩- المصدر السابق: ١١/٣٥٨.

٣٠- الخط العربي:١٧١.

٣١- المصدر السابق:٩٨.

٣٢- أصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الأموي:١٧١.

٣٣- الخط العربي:١٨.

٣٤- الخط العربي:٨٨.

٣٥- صبح الأعشى:٣/١٥٠.

٣٦- المصدر السابق:٣/١٥٠.

٣٧- الخط العربي:٢١.

٣٨- الفتح المغيث:٥٤٤.

٣٩- نفح الطيب:٢/١١٥.

٤٠- الكتاب في الحضارة الإسلامية:٥٣.

٤١- الخط العربي كفن تشكيلي ووظيفته في الفنون الإسلامية:٥٣.

٤٢- المصدر السابق: ٥٥.

٤٣- الخطاطة والكتابة العربية:٤٠.

٤٤- دراسة لتطور الكتابة الكوفية على الأحجاز في مصر:٤٥.

٤٥- التوريق والتزهير في الخط الكوفي حتى منتصف القرن الخامس الهجري:٧٩.

٤٦- المصدر السابق:٧٩.

٤٧- المصدر السابق:٧٩.

٤٨- فنون الإسلام:٢٢٨.

٤٩- مساجد القاهرة ومدارسها (المدخل): ١٩٧.

٥٠- المصدر السابق:١٩٤.

٥١- مصور الخط العربي: ٣٨٤.

٥٢- الخط العربي كفن تشكيلي:٥٥.

٥٣- المنجد في اللغة والإعلام:٥٥.

٥٤- الخط العربي جذوره وتطوره:٨٨.

٥٥- المصدر السابق: ٩.

٥٦- تراجم خطاطي بغداد:٨٣.

٥٧- الفهرست: ١٨.

٥٨- مصور الخط العربي:٣٨٤.

٥٩- الخط العربي:١٥٣.

٦٠- تراجم خطاطي بغداد:٨٧.

٦١- الخط العربي:١٥٤.

٦٢- راجم خطاطي بغداد:٩٤.

٦٣- مصور الخط العربي: ٣٨٢.

٦٤- الخط العربي:١٥٥.

٦٥- الخط العربي الصوري: دلالة وزخرفة، مجلة النهرين ع٦١-ع٦٢: ٧-١٣.

المصادر والمراجع

١- **أصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الأموي.** لسهيلة ياسين الجبوري، بغداد. ١٩٧٧.

٢- **تاج العروس. للزبيدي.** المطبعة الوهبية.١٨٦٩م.

٣- **تذكرة السامع مع المتكلم في أدب العالم والمتعلم.** لابن جماعة.

٤- **التوريق والتزهير في الخط الكوفي حتى منتصف القرن الخامس الهجري**، لحمود حمزة. رسالة ماجستير. كلية الآداب. جامعة بغداد.

٥- **الخط العربي.** لدفتر صالح وزملائه، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي . بغداد. ١٩٩٠م.

٦- **الخط العربي، جذوره وتطوره.** لإبراهيم ضمرة. مكتبة المنار. الزرقاء- الأردن. ١٩٨٥م.

٧- **الخط العربي الصوري.** دلالة وزخرفة . مجلة النهرين ع٦١- ع٦٢. بغداد.١٩٨٨ م.

٨- **الخط العربي كفن تشكيلي.** لأبي صالح الألفي. مجلة المجلة.

٩- **الخط الكوفي.** لصلاح حسين العبيدي. مخطوطة تحت الطبع.

١٠- **الخطاطة والكتابة العربية.** لعبد العزيز الدالي. مكتبة الخانجي. مصر.

١١- **الدرر الكامنة.** لابن حجر العسقلاني.

١٢- **صبح الأعشى في صناعة الإنشا.** للقلقشندي. المطبعة الأميرية. القاهرة.

١٣- **فتوح البلدان.** للبلاذري. مطبعة لجنة البيان العربي. ١٩٥٧م.

١٤- **فتوح الإسلام.** لمحمد حسن زكي. القاهرة. ١٩٤٨م.

١٥- **الفهرست.** لابن النديم. مطبعة خياط. بيروت. ١٩٦٤م.

١٦- **الكتاب في الحضارة الإسلامية.** لعبد الله الحبشي. شركة الربيعان للنشر. الكويت.

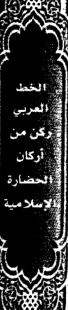
١٧- **لسان العرب.** لابن منظور. دار صادر. بيروت. ١٩٥٦م.

١٨- **مساجد القاهرة ومدارسها.** لأحمد فكري. دار المعارف بمصر. ١٩٦١م.

١٩- **مصور الخط العربي.** لناجي زين العابدين المصرف. بغداد. ١٩٦٨م.

٢٠- **نشأة الخط العربي وتطوره.** لمحمود شكر الجبوري.

٢١- **الوافي بالوفيات.** للصفدي.





مقالات

العلامة المجدد والداعية المصلح

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وأثره في الحفاظ على التراث العربي والإسلامي

د. أحمد عيساوي
جامعة باتنة - الجزائر

اضطلع الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بمجهود فقهي وفكري وثقافي وتراثي ودعوي وتربوي عظيم في الجناح الغربي للعالم الإسلامي، وأفنى حياته كلها في سبيل إحياء التراث العربي الإسلامي والحفاظ عليه، وتمثل جهده التراثي في المكاسب العلمية العظيمة الآتية:

١- هضمه لمصنفات الأقدمين وعلومهم واستواؤه التام عليها.

٢- تآليفه الجليلة في فهم علوم الأقدمين وصياغتها، وإعادة تشكيلها بالمنهجية العلمية الحديثة.

٣- استدراكاته على الأقدمين في مجالات التفسير والحديث والفقه والأصول والمقاصد واللغة...

٤- تشكيله حلقة وصل بين مصطلحات علوم الأقدمين ومفاتيحها، وتقديمها لجيل العلماء اللاحقين.

٥- حفاظه - المادي والمعنوي - على العلوم الدينية والعربية من الضياع والاندثار.

٦- تشكيله حلقة وصل في سند صحيحي الإمامين البخاري ومسلم، وموطأ الإمام مالك.

٧- اجتهاداته وإضافاته الجليلة في علمي التفسير ومقاصد الشريعة الإسلامية والفقه والأصول واللغة.

٨- إصلاحاته الاجتماعية والتربوية والأخلاقية والثقافية المتنوعة.

٩- محنته وجهاده في سبيل الدفاع عن الإسلام.

وسنسعى في هذه الدراسة إلى عرض نشاط الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور المهم في الحفاظ على التراثين العربي والإسلامي، وتبيان خدماته الجليلة لهما.

بيئته وظروف عصره:

عاصر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أسوأ حقبة مرَّت بها الأمة العربية والإسلامية، سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا ودينيًّا وثقافيًّا... هذه الحقبة العصيبة التي غدت فيها أقطار العروبة والإسلام مستعمرات أو محميَّات تابعة للقوى الاستعمارية الكبرى. وقد آل وضعها السياسي والعسكري والأمني المتردي بعد أن تهاوت الواحدة تلو الأخرى بيد القبضة الاستعمارية منذ سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢م، وضياعها من يد العرب المسلمين في غرب العالم الإسلامي، ومع بداية الكشوفات الجغرافية شرقًا وغربًا، وما رافقها من تسابق استعماري حثيث لاحتلال بلاد العرب والمسلمين واستعمارها، من سمرقند وبخارى وجاكرتا شرقًا، إلى غرناطة وفاس وتمبكتو غربًا، ولم تبق حرة مستقلة سوى بعض الممالك والإمارات الضعيفة، أو بعض المقاطعات التابعة اسميًّا للخلافة العثمانية الضعيفة[1].

وكانت تونس أيضا قد بدأت تشهد نوعًا من الاهتمام والتنافس الاستعماري بين فرنسا وإيطاليا، ولا سيما بعد أن تمكنت فرنسا من السيطرة الكلية على الجزائر، وتمكنت أيضا من إخضاع الجزائريين الثائرين عليها. فأرادت أن تضمن الهدوء والاستقرار لحدود مستعمرتها الجديدة من ناحية الشرق. ففكرت باحتلال تونس، ممهدة لذلك بدعوى حماية الرعايا الأجانب. ولا سيما التجار اليهود الذين خافوا فقدان أموالهم. فوضعت الرقابة أولاً على الخزينة التونسية بحجة ضمان حقوق الرعايا الأجانب، إلى أن تم لها وضع تونس تحت سيطرتها سنة ١٨٨١م بمعاهدة الحماية المذلَّة[2].

وقد شهدت تونس - في الحقبة التي ولد فيها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وعاش وتربى- حقبة اضطرابات وفوضى سياسية، ولا سيما بعد فرض بنود معاهدة الحماية المذلّة عليها، وضعف الخلافة العثمانية عن حمايتها، وتنازع الأمراء على الحكم، كما شهدت فسادًا إداريًّا بسبب فساد حكام الأقاليم والمقاطعات وجورهم على الرعية الفقيرة، وبسبب تولية الحكام الفاسدين مقاليد الولايات، فكثرت الفتن والآفات والأمراض الاجتماعية المختلفة كالسرقة والرشوة وقطع الطرق وتهديد التجارة، بسبب فقدان الأمن وضياع الاستقرار، الذي لم تستطع حكومات الباي المتعاقبة فرضه في البلاد، وانهار الاقتصاد، وغلت الأقوات وندرت، وتراجعت التجارة بسبب الاضطرابات والفوضى والفتن، وعمَّ الجهل، وسيطرت الخرافات والأباطيل والبدع على أذهان العامة، كما سيطرت الطرق الصوفية ورجال الزوايا على عامة الناس وسلبتها أموالها باسم الدين، وتفشت الأميّة بين أفراد الشعب التونسي،

وعمَّ الخراب والفساد سائر البلاد التونسية سياسيًا وأمنيًا وإداريًا وقانونيًا واجتماعيًا واقتصاديًا ودينيًا وثقافيًا...[٣].

وفي ظل هذه الأوضاع والظروف المتردية ولد ونشأ وتربى وتعلم وتكوّن ودعا ووعظ وأرشد وكتب وناظر... الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، رحمه الله.

عوامل النهضة التونسية الحديثة:

وبسبب تردي الأوضاع وخطورتها على الوجود الحضاري العربي والإسلامي انبرت الحركات الإصلاحية التنويرية هنا وهناك، تحرك الهمم، وتوقظ الضمائر، وتلهب الحماسة، وتنير الطريق في تونس وفي العالم العربي والإسلامي، فاجتمعت عوامل النهوض الداخليَّة، والخارجيَّة: لتصنع الرجال المصلحين، والعلماء المجددين أمثال الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الذي ما كان ليبرز لولا العوامل التنويرية الآتية:

١- حركة التنوير الأفغانية العبدية في القرن الثالث عشر الميلادي، بقيادة السيد (جمال الدين الأفغاني ١٢٤٥-١٣١٤هـ / ١٨٣٩ - ١٨٩٧م)، وتلميذه الشيخ محمد عبده ١٢٦٥- ١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩-١٩٠٥م) مفتي الديار المصرية، ولاسيما بعد زيارته الأولى لتونس، التي امتدت من يوم ٦ ديسمبر إلى يوم ١٤ جانفي١٨٨٥م، ودعوته لتأسيس جمعية (العروة الوثقى)، التي كان منها الجمع الغفير من علماء تونس: {محمد بيرم الخامس، ومحمد السنوسي، ومحمد النجار، وسالم بوحاجب، وأحمد الورتاني، ومحمد الطاهر جعفر، وحسونة مصطفى، والشاذلي بن فرحات}، والثانية من يوم ٩ سبتمبر إلى٢٤ منه...[٤].

٢- حركة تنوير {المنار} في القرن الرابع عشر الهجري، العشرين الميلادي بقيادة الشيخ محمد عبده، وتلميذه الشيخ السيد (رشيد رضا ١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ/ ١٨٦٥ - ١٩٣٦م)، وزياراته المتعددة لأقطار العالم الإسلامي والغربي: لبنان ١٨٨٢-١٨٨٤م، وفرنسا سنة ١٨٨٣-١٨٨٩م، وتركيا سنة ١٩٠١م، والجزائر سنة ١٩٠٣م، والسودان سنة ١٩٠٥م[٥].

٣- حركة التنوير الدينية في المغرب العربي في الجزائر، بقيادة {الشيخ صالح بن مهنى، وعبد القادر المجاوي، وعبد الحليم بن سماية، ومحمد بن مصطفى الخوجة، وأبي القاسم الحفناوي، ومحمد بن أبي شنب، والطاهر بن زقوطة، وحمدان الونيسي، و(جمعية العلماء المسلمين الجزائريين١٩٣١-١٩٥٦م) بقيادة الشيخ العلامة عبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمي، والعربي التبسي}[٦].

٤- حركة التنوير الديني والإصلاحي بتونس، بقيادة الشيخ (إسماعيل التميمي ١١٦٥-١٢٤٨هـ/ ١٧٥٢-١٨٣٣م)، والشيخ (محمود قبادو ١٢٢٩ - ١٢٨٨هـ/ ١٨٠٢ - ١٨٦١م)، والوزير الأول (خير الدين باشا التونسي)[٧].

٥- حركة التنوير الديني في ليبيا، بقيادة الشيخ(أحمد زارم الطرابلسي)[٨].

٦- حركة التنوير الديني في المغرب الأقصى، بقيادة الشيخ (محمد الحجوي الثعالبي الفاسي)، والشيخ (محمد بن المدني كنون)،

والشيخ (محمد المهدي الوزاني ١٣١٢هـ/ ١٩٢٣م)[٩].

٧- حركة التنوير الديني في موريتانيا، بقيادة الشيخ(محمد الأمين الشنقيطي)[١٠].

٨- تأثير المقالات والكتابات التي كان يدبجها الشيخ (شكيب أرسلان ١٢٨٧ - ١٣٦٦هـ/ ١٨٦٩-١٩٤٦م) في الصحف العربيّة والعالميّة. ولا سيما كتابه الشهير {لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم}[١١].

٩- تأثير الحركة الصحفية والأدبية الحرة في البلاد التونسية.

ولقد أجمل الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور أسباب النهضة التونسية الحديثة في أربعة عوامل رئيسة، هي:

١- إنشاء المدارس الصادقية - نسبة للصادق باي، حاكم تونس.

٢- تنظيم التعليم الزيتوني وتطويره وتحديثه.

٣- إنشاء المكتبات والمراكز الفكرية والثقافية، التي كانت ملتقًى للنخب والمثقفين.

٤- تشجيع حركة الطباعة والنشر والصحافة[١٢].

وكانت تونس تشهد وقتها انبعاث حركة فكرية وثقافية وأدبية وإعلامية وسياسية... أدارها رجال النهضة التونسية الحديثة أمثال: الزعيم السياسي عبد العزيز الثعالبي، وسالم بوحاجب، وعلي بوشوشة، ومحمد البشير صفر، وعبد الجليل الزاوش، وباش حانبه[١٣].

أصله ومولده ونشأته وتعلمه:

يعود أصل الشيخ (محمد الطاهر ابن عاشور) إلى جده الأول (محمد بن عاشور)، الذي ولد بمدينة (سلا) بالمغرب الأقصى بعد خروج والده من الأندلس فارًّا بدينه من قهر محاكم التفتيش وقمعها، الذي توفي سنة ١١١٠هـ. وقد عُرف في تونس بعلمه وفقهه وشجاعته، وسمِّي باسمه تبركًا به[١٤].

وُلدَ الشيخ (محمد الطاهر ابن عاشور) بمدينة تونس سنة ١٢٩٦هـ/١٨٧٩م. بقصر جده لأمه الصدر الأعظم (محمد العزيز بوعتور). وفي هذا البيت الثريّ العليّ تربى ونشأ بين أحضان أب يتطلع لأن يشابه جده العالم الفقيه، وجد وزير يرعاه ويوفر له كل أسباب الحياة الكريمة، ويحرص أن يتمكن من أسباب العلم والجاه والسلطان[١٥].

بدأ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور حياته العلمية كسائر أبناء جيله بحفظ القرآن الكريم على يد الشيخ المقرئ (محمد الخياري) بمسجد (سيدي أبي حديد) المجاور لبيتهم بنهج الباشا. ثم حفظ المتون الأولى، التي تمكنه من مبادئ العلوم العربية والدينية، والتي ستقدمه لدخول جامع الزيتونة على يد الشيخ (أحمد بن بدر الكافي)[١٦].

ولما بلغ السادسة عشرة من العمر التحق بجامع الزيتونة سنة ١٣١٠هـ/١٨٩٣م، ودرس فيه العلوم والكتب الآتية، وناظر فيها وهي:

١- شرح الجمع.

٢- شرح منظومة العوام.

٣- شرح الرحبية.

٤- شرح الجوهرة.

٥- السلم المرونق في علم المنطق.
٦- شرح الخلاصة.
٧- شرح الحلل .
٨- شرح نهج البردة.
٩- شرح الشافية.
١٠- شرح بلوغ المرام.
١١- شرح الدرة.
١٢- شرح القطر.
١٣- شرح المكودي على الألفية.
١٤- الموطأ.
١٥- شرح الكافية.
١٦- تفسير البيضاوي.
١٧- شرح سيدي خليل.
١٨- الحماسة.
١٩- المقاصد.
٢٠- شرح جمع الجوامع.
٢١- المقولات الخمس.
٢٢- شرح سيدي خالد.
٢٣- مسند الإمام مسلم.
٢٤- فتح الباري على صحيح البخاري.
٢٥- قطف الثمر الداني.
٢٦- الدمنهوري على السمرقندية.
٢٧- مفتاح العلوم بشرح السكاكي.
٢٨- المزهر للسيوطي.
٢٩- المثل السائر لابن الأثير.
٣٠- العقائد النسفية.
٣١- العقائد العضدية بشرح سعد التفتازاني.
٣٢- المواقف للعضد الإيجي.
٣٣- شرح الدردير وميارة على المرشد.
٣٤- الكفاية على الرسالة.
٣٥- التاودي على التحفة.
٣٦- الشفا للقاضي عياض بشرح الشهاب الخفاجي.
٣٧- المقدمة.
٣٨- الحطاب على الورقات.
٣٩- التنقيح للقرافي.
٤٠- المحلى للسبكي.

وقد درس علوم: المنطق والتوحيد، والقراءات، والفقه، والأصول، والسيرة، والحديث، واللغة، والأدب، والإنشاء، والحساب، والتاريخ، والجغرافيا.. وسائر علوم عصره[١٧].

عوامل نبوغه:

شكلت جملة من العوامل شخصية الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، أهمها:

١- مواهبه وقدراته وذكاؤه وصبره وعزيمته الصلبة لطلب العلم.

٢- موقع بيئته الأسرية والاجتماعية والثقافية المتميزة لجدّيه، جده لأمه، وجده، لأبيه، وكذلك أبوه.

٣- أوضاع تونس وظروفها المختلفة الإيجابية والسلبية معًا، وتأثيرهما البليغ فيه.

٤- تعدد شيوخه وأساتذته، وتأثره الشديد بمناهجهم وتنوع تخصصهم.

٥- انتسابه إلى جامع الزيتونة، وتردده على المدرسة الصادقية والخلدونية[١٨].

٦- تأثره الشديد بالمنهج الإصلاحي الذي خطه الشيخ محمد عبده عندما زار تونس في المرّة الثانية سنة ١٩٠٣م.

٧- علاقته الوطيدة بالشيخ شكيب أرسلان وبالسيد رشيد رضا، وإعجابه بنظرتهما الإصلاحية.

٨- مواكبته للحركة العلمية والفكرية والثقافية العربية والإسلامية[١٩].

٩- رحلاته العلمية والدينية والثقافية المتعددة، فقد جاب كل أصقاع القطر التونسي، كما زار الجزائر والمغرب وليبيا وأغلب بلاد الشرق العربي واستانبول وأوربا، كما شارك في المئات من الملتقيات والمؤتمرات العربية والإسلامية والعالمية[٢٠].

وظائفه العلميَة والشرعيَة:

بعد أن تخرج الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في الجامع الأعظم سنة ١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م، ودرس سنتين على عادة الطلبة المتخرجين في الزيتونة، وفاز سنة١٩٠٣م في مناظرة التدريس من الطبقة الثانية بدلاً من الشيخ (محمد النخلي القيرواني ت ١٩٢٥م) الذي انتقل للتدريس في الطبقة الأولى[٢١]، وفي سنة ١٣٢٤هـ/١٩٠٥م فاز في مناظرة التدريس في الطبقة الأولى، وصار رأس علماء المذهب المالكي في جامع الزيتونة وتونس كلها[٢٢].

كما سُمّي مدرسًا بالمدرسة الصادقية سنة ١٣٢١هـ/ ١٩٠٤م، ثم عضوا بمجلس إدارتها سنة ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٩م، ثم عين نائبًا في نظارة جامع الزيتونة سنة ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م، ثم عضوا في لجنة إصلاح جامع الزيتونة الأولى سنة ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م، والثانية سنة ١٣٤٢هـ/١٩٢٤م، ثم مديرًا لجامع الزيتونة سنة ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م، وشيخ الإسلام المالكي في السنة نفسها، ثم أعيد تعيينه رئيسًا لجامع الزيتونة سنة ١٣٤٦هـ/ ١٩٤٥م، ورئاسة الجامعة الزيتونية سنة ١٣٧٤هـ /١٩٥٦م.

ثم تولّى القضاء والإفتاء بعضويته في المجلس الأعلى للأوقاف وحاكمًا أولاً بالمجلس المختلط العقاري سنة ١٣٢٩هـ/١٩١١م، ثم قاضيًا للجماعة من سنة ١٣٣١هـ/١٩١٣م إلى سنة ١٣٤١هـ/١٩٢٣م، ثم عين مفتيًا للديار التونسية سنة ١٣٤١هـ/ ١٩٢٣م، وظل كذلك إلى سنة ١٩٧٣م.

وصار عضوا مراسلا لمجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة ١٩٥٠م، وعضوا مراسلا للمجمع العلمي العربي بدمشق سنة ١٩٥٥م[٢٣].

شخصيته وأخلاقه:

اتصف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بأخلاق علماء السلف الربانيّة الفاضلة، فقد أجمع جميع أصدقائه وتلامذته على سمو أخلاقه وعراقة شخصيته وكرمه ونبله، وأهم صفاته وأخلاقه:

١- جديته في تأدية الواجبات ومثابرته، وعدم تساهله وتسامحه فيها.

٢- طموحه وهمته وتشامخه وتطلعه الدائم لمعالي الأمور.

٣- صفاء طويته ونقاء سريرته وصدقه الداخلي والسلوكي.

٤- هيبته الساطعة ووقار شخصيته الربّانية الصادقة.

٥- قوّة حافظته، وسرعة بديهته، وغزارة علمه.

٦- لين جانبه. وعفة لسانه. وكرامة نفسه.

٧- حبه للعلم وخدمته لأهله من أساتذة وطلبة ومحبين.

٨- تجنّبه الاشتغال في العمل السياسي أو الحزبي. وقصر مجهوداته على العمل العلمي والدعوي.

وفاتــه:

توفي الشيخ العلامة محمد الطاهر ابن عاشور يوم الأحد ١٣/رجب/١٣٩٣ هـ الموافق ١٢/أوت/١٩٧٣م. بعد حياة حافلة بالعلم والجد والدعوة والتأليف والتربية والتعليم[٢٥].

مؤلفاتــه:

ترك الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور تراثًا أصوليًا وفقهيًا وفكريًا ولغويًا وأدبيًا وثقافيًا عظيمًا. قلّ نظيره في علماء الإسلام في العصر الحديث. وأهم مؤلفاته ما يأتي:

أولا: مؤلفاته في العلوم الإسلامية:

١- تفسيره التحرير والتنوير.

٢- مقاصد الشريعة الإسلامية.

٣- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

٤- أليس الصبح بقريب.

٥- الوقف وآثاره في الإسلام.

٦- كشف المغطى المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا.

٧- قصة المولد.

٨- حواشي على التنقيح لشهاب الدين القرافي في أصول الفقه.

٩- رد على كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق.

١٠- فتاوي ورسائل فقهية.

١١- التوضيح والتصحيح في أصول الفقه.

١٢- النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح.

١٣- تعليق وتحقيق على شرح حديث أم زرع.

١٤- قضايا شرعية وأحكام فقهية وآراء اجتهادية ومسائل علميّة.

١٥- أمالي على مختصر سيدي خليل

١٦- تعاليق على المطول وحاشية السيالكوتي.

١٧- أمالي على دلائل الإعجاز.

١٨- أصول التقدم في الإسلام.

١٩- مراجعات تتعلق بكتابي معجز أحمد واللامع للعزيزي[٢٦].

ثانيا: مؤلفاته في العلوم العربية وآدابها:

١- أصول الإنشاء والخطابة.

٢- موجز البلاغة .

٣- شرح قصيدة الأعشى في مدح المحلق.

٤- شرح ديوان بشار.

٥- الواضح في مشكلات المتنبي لابن جني.

٦- سرقات المتنبي.

٧- شرح ديوان الحماسة لأبي تمام.

٨- تحقيق فوائد العقيان للفتح بن خاقان مع شرح ابن زاكور.

٩- ديوان النابغة الذبياني (جمع وشرح وتعليق).

١٠- تحقيق مقدمة في النحو لخلف الأحمر.

١١- تراجم لبعض الأعلام.

١٢- تحقيق كتاب الاقتضاب للبطليوسي مع شرح كتاب أدب الكتاب.

١٣- جمع وشرح ديوان سحيم.

١٤- شرح معلقة امرئ القيس.

١٥- تحقيق لشرح القرشي على ديوان المتنبي.

١٦- غرائب الاستعمال.

١٧- تصحيح وتعليق على كتاب الانتصار لجالينوس للحكيم ابن زهر.

١٨- شرح ديوان ابن أبي الحسحاس.

١٩- مؤلفات أخرى في التراجم والتاريخ[٢٦].

ثالثا: مقالاته في الدوريات المختلفة:

كما كانت للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور مساهمات عديدة في الدوريات والمجلات والجرائد التونسية والعربية والإسلامية، التي عالج فيها قضايا أمته، وأهم المجلات والدوريات التي كتب فيها:

١- مجلة السعادة العظمى.

٢- مجلة المجلة الزيتونيّة.

٣- مجلة هدى الإسلام.

٤- مجلة مصباح الشرق.

٥- مجلة الهداية الإسلامية.

٦- مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

٧- مجلة المجمع العلمي بدمشق.

٨- مجلة المنار.

٩- مجلة الرسالة.

١٠- مجلة الزرمانة التونسية.

١١- مجلة الثريا.

والصحف التي كان يجيب فيها عن أسئلة الناس:

١- جريدة الزهرة - تونسية، لصاحبها محمد الصنادلي.

٢- جريدة النهضة - تونسية. لصاحبها الشاذلي القسطلي.

٣- جريدة الوزير - تونسية، لصاحبها ومؤسسها الطيب بن عيسى.

٤- جريدة الصباح - تونسية، لصاحبها الحبيب شيخ روحو.

٥- مجلة الفجر - تونسية، لصاحبها أحمد الصافي.

٦- جريدة الهداية - مصرية، لصاحبها الشيخ محمد الخضر حسين، شيخ الأزهر.

٧- مجلة الهداية - تونسية، تابعة لإدارة الشعائر الدينية بالوزارة الأولى[٢٧].

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور مفسرًا:

يُعرف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بتفسيره الجليل: (تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد) المختصر بتفسير (التحرير والتنوير)، وهو عمدة تفاسير أهل المغرب العربي في العصر الحديث بعد تفسير ابن عطية الأندلسي قديمًا، وجاء تفسيره

الجليل هذا خلاصة للدروس التي كان يلقيها في حلقات وأقسام الجامعة الزيتونية على طلابه، ثم يعيد نشرها في المجلة الزيتونية.

ويخالف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور رأي الأقدمين في التفسير، فهو لا يعدّه علمًا، كما هو الشأن لديهم، بل منبع العلوم ومصدرها؛ إذ تشترك فيه العديد من العلوم، فهو من ثمّ ليس علمًا بمقدار ما هو تجمع لحشد من العلوم المتعددة حول فهم النص القرآني وإنارته. ومع تأكده من صواب رأيه جارى الأقدمين في عدّه علمًا تجنبًا للخلاف فيما لا فائدة فيه للمسلمين اليوم[٣٨].

وكانت من بين أهداف الشيخ الجليلة خدمة القرآن وتفسيره، وقد حقق الله له أمنيته تلك بما زوّده من الإرادة والعلم؛ لفهم كتابه وتفسيره، وقد بدأ الشيخ تفسيره بمقدمات توضيحيّة عشر خصصها لعلوم القرآن الجليلة، وتعرف بالمقدمات العشر، وهي:

١- المقدمة الأولى: في التفسير والتأويل وكون التفسير علمًا.

٢- المقدمة الثانية: في استمداد علم التفسير.

٣- المقدمة الثالثة: في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي ونحوه.

٤- المقدمة الرابعة: فيما يحق أن يكون غرض المفسر.

٥- المقدمة الخامسة: في أسباب النزول.

٦- المقدمة السادسة: في القراءات.

٧- المقدمة السابعة: قصص القرآن.

٨- المقدمة الثامنة: في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها.

٩- المقدمة التاسعة: في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعدّ مرادة بها.

١٠- المقدمة العاشرة: في إعجاز القرآن[٣٩].

منهجه في التفسير:

يتبع الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره الخطوات الآتية:

١- يقدم السورة المراد تفسيرها بمقدمة جامعة مانعة شاملة، يذكر فيها اسم السورة، وما يتعلق بها من قريب أو بعيد، ويدعم ذلك بالمرويات الواردة في موضوع السورة.

٢- تفسير الآيات آية آية، أو مجموعة مجموعة، وذلك متوقف على تناسبها وترابطها الموضوعي.

٣- تفسير الآية مستعينًا بالشروحات اللغوية والنحوية والصرفية والبلاغية والبيانية والبديعية، مع تبيان معاني الألفاظ، والتركيز على استعمالاتها في حالتي الحقيقة والمجاز، وفي حالة تغيّر حالاتها الإعرابية وتنوعها، وأثر ذلك في فهم النص، والنتائج المترتبة عليه في تحديد المراد، والمقصود من النص، مع الاستعانة بالشواهد الشعرية وكثرتها، وتوسّعه في شرح مفردات القرآن والغوص في أعماقها.

٤- تفسير الآية مستعينًا بالحقائق التاريخية والاجتماعية، من ذكره العادات والتقاليد والأعراف والفنون والمهن وأحوال الإنسان والمجتمع والعمران، وسائر الابتكارات المعمارية والهندسية.

٥- تفسير الآية مستعينًا بالعلوم الكونية

الأخرى، كالفلك والطب والطبيعة والكيمياء والهندسة...

٦- تفسير الآية بربطها بسابقاتها ولاحقاتها، وتبيان الترابط المحكم بينها.

٧- عرض القضايا التي تتضمنها الآيات، فإذا كانت قضية عقدية استفاض فيها، عارضا فيها سائر الأقوال والنقولات والمأثورات، خالصًا فيها لرأيه، وإن كانت مسألة سياسية أو اجتماعية أو تربوية أو اقتصادية.. سرد فيها ما عنده من العلم الغزير في ذلك الفن: ليخلص في النهاية إلى فهم شامل لمراد الآية.

٨- سرده لتفسيرات الأقدمين وإيرادها، ولأقوالهم العديدة في الآية والمسائل الواردة فيها حسب مدارسهم ومناهجهم التفسيرية.

٩- استدراكاته القيّمة على الأقدمين في تفسير الآية، وتبيان مواضع النسيان أو السهو أو الخطأ فيها، وطرح الرأي الأصوب الذي يراه مدعمًا بالأدلة.

١٠- استخدام التعليل العقلي، والبرهان المنطقي، وفرض الفرضيات، والبرهنة عليه بعرض الحجج والأدلة.

١١- الخروج بالمعنى الإجمالي للآية أو الآيات .

١٢- التركيز على البعد الغائي والمقاصدي للنص الكريم.

١٣- التركيز على جوانب الإعجاز اللغوي والبلاغي والعلمي والكوني والسنني والاجتماعي والتنظيمي، وغيرها من مظاهر الإعجاز.. للقرآن الكريم .

١٤- تجنيب الآيات مزالق التبعيّة الكلامية أو العقدية أو السياسية أو الفرعية أو غيرها، كما فعل الكثيرون من المفسرين الأقدمين، وجعلها خادمة للمذهب أو للنحلة أكثر من معناها وتفسيرها الذي تستحق[٣٠].

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور محدثا:

أهل تونس مشهورون في المغرب العربي بالعناية المتميزة بالحديث النبوي الشريف، رواية وحفظًا وتدريسًا وتلاوة وتبركًا واقتداءً... ولهم في هذا المجال تاريخ وماضٍ عريق[٣١].

والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور نشأ في بيئة تونسية تمجد الحديث النبوي الشريف، كما فتح عينيه في بيت أبيه وجده على وسط أيضًا، وكما تلقى دروسه وعلومه الأولى والعليا في جامع الزيتونة المعمور على أيدي أكابر الشيوخ من رواة الأحاديث وأصحاب الإجازات العريقة في علم الحديث ومصطلحه، وأخذ عنهم الحديث علمًا ورواية وإجازة وأذكارا، وما حواه صحيح البخاري ومسلم والموطأ من فقه وأصول ومقاصد وتفسير وعقيدة وتلاوة وأذكار وأدعية، وفي ظل هذه البيئة نشأ الشيخ ابن عاشور المحدث.

وقد حصل على الإجازة في رواية صحيحي الإمامين البخاري ومسلم والموطأ وحفظها، بسندين إلى البخاري ومسلم ومالك بن أنس رضي الله عنهم أجميعن، مثبت في دفتر تخرجه الزيتوني.

وقد أجاز - رحمه الله - الكثير من علماء المغرب والجزائر وتونس، منهم شيخنا الجليل(العربي التبسي١٨٩١-١٩٥٧م)، وشيخنا (محمد الطيب باشا التبسي ١٨٧٣-١٩٥٢م) أيضا، وغيرهما[٣٢].

العلامة المجدد والداعية المصلح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وأثره في الحفاظ على التراث العربي والإسلامي

والمتتبع لتفسيره يجده حافلاً بالأحاديث النبوية الشريفة، بدءًا من سبب النزول وتفسير المأثور بالمروي والمأثور، وانتهاء بالأحكام والمعاني الإجمالية، وكثيرًا ما كان يناقش ويحلل ويدقق النظر في السند والمتن، مستخدمًا منهج النقد الحديثي الذاتي الداخلي في المتن، والخارجي في السند. كما كان يرد الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ولا يقبل إلاّ الأحاديث الصحيحة، ولا سيما الواردة في الصحيحين، أو الصحاح الأخرى، أو السنن، أو المسانيد، وقد ألف في سبيل ذلك العديد من المؤلفات التي سبق ذكرها.

وتآليفه الكثيرة في علم الحديث تدل على طول باعه في هذا العلم، فقد كان منهجه في هذا العلم التشدد في الكثير من المسائل، منها أنه لم يكن يقبل اللين والتسامح بقبول الأحاديث الضعيفة، ولو كانت في باب الفضائل والمكارم، داعيًا علماء الحديث، وكلَّ الآخذين على يديه هذا العلم، عدم الاشتغال بالسند أكثر مما اشتغل به الأقدمون، بل كان يحثهم على الاهتمام بالمتن وتحليله وفهمه، بناء على الثقافة الإسلامية والكونية الواسعة[٣٣].

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور مقاصديًا:

كما اشتهر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بتفسيره التحرير والتنوير، الذي كان باب فتح في التفسير الإسلامي الحديث، اشتهر أيضا في علم المقاصد، وذلك بتأليفه وتصنيفه فيه، والاستدراك والتعقيب والإضافة على ما فات الأقدمين فيه.

ويعود فضل اجتهاداته الرائدة في علم المقاصد كونه قد أخذ بحظ وافر من علوم أصول الفقه من جهة، ومن علم تخريج الفروع على الأصول من جهة ثانية، وتصدّى للفتوى من جهة أخرى، وكان من العلماء المجتهدين المجدّدين، الذين لا يركنون للتقليد واتباع الأقدمين ومجاراتهم فيما ذهبوا فيه.

وقد عاب على علماء الإسلام، منذ توقف حركة الاجتهاد في القرن الخامس الهجري، تفريطهم وإهمالهم النظر في مقاصد الشريعة الغراء، والاقتصار على النظر في النصوص وأدلتها الظاهرية فقط، دون معرفة الغايات والمقاصد الربانيّة منه، على الرغم من ثنائه الكبير على الشيخين (أبي حامد الغزالي ت ٥٠٥هـ، وأبي إسحاق بن العربي ت ٦٣٨هـ)، اللذين أوليا العناية بهذا العلم الجليل، وتبعهما في هذا العلم الشيخ (أبو إسحاق الشاطبي ت ٨٧٣هـ)، الذي خصّه بفصل كبير من كتابه الموافقات، أسماه بـ(التعريف بأسرار التكليف)، مثنيًا على جهود الشيخ (العز ابن عبد السلام ت٦٦٠هـ) مؤسس علم المقاصد بكتابه الجليل(قواعد الأحكام في مصالح الأنام)، والشيخ (شهاب الدين القرافي ت٦٨٤هـ)، الذي أعطى دفعًا جديدًا في كتابه (الفروق)[٣٤].

ولكن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كان يرى أن كل هذه الجهود قليلة أمام مكانة المقاصد في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وفي سائر مصادر التشريع الإسلامي، التي أولته القدر الكافي، ومنحته المكانة السامية، ولكنّه لم يحظ بها ولم يتمتع كما يجب، ولذا وضع تصنيفه الشهير الموسوم بـ: (مقاصد الشريعة الإسلامية)، وقد قال في هذا: «... إن إهمال النظر إلى مقاصد الشريعة

موجب لتشعب الخلاف، سواء أكان الخلاف عاليًا - بين المذاهب - أم نازلا - في المذهب الواحد-، فإنَّ تشيّع تصاريف الأحكام يرشد الفقيه إلى مقاصدها، وفي سوابق السلف دلالة واضحة على عنايتهم بهذا، ولعله الداعي إلى وضع علم أصول الفقه....»[٣٥].

كتابه الجليل : مقاصد الشريعة الإسلامية:

لعل الدافع الرئيس الذي حث الشيخ ابن عاشور للتأليف في هذا العلم الجليل، صعوبة الاحتجاج بين المختلفين، وعدم انتهائهم في حجاجهم إلى أدلة ضروريّة تحسم الأمر بينهم[٣٦].

وقد مهَّد الشيخ للدخول في هذا الإشكال ومناقشته وتحليله، ومن ثمة الخروج منه بالقول الفصل بالسؤال الآتي: «لماذا لا نكتفي بعلم أصول الفقه؟»، وأجاب عنه بقوله : «والجواب أن المطلع على أصول الفقه يرى واضحا أن معظم مسائلة مختلف فيها، وقد أحدث الخلاف أثره في الفقهاء، فتعذر الرجوع بهم إلى وحدة الرأي، ثم إن مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى مقاصد الشريعة، ولكنها تدور حول استنباط الأحكام من ألفاظ الشريعة اعتمادًا على قواعد حددها أهل العلم، حيث تمكّن تلك القواعد المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم أصول الفقه؛ لتكون تلك الفروع بوساطة تلك القواعد المقبولة في نفوس المزاولين لها من مقلدي المذاهب، وكادت تنحصر مباحث علم أصول الفقه في موضوعات بعينها، كمقتضيات الألفاظ وفروقها، من عموم وإطلاق ونص وظهور وحقيقة، وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية من تخصيص وتقييد وتأويل وجمع وترجيح ونحو ذلك، وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة الغراء، ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها.. وإن وجدت حديثًا أو ذكرًا عن مقاصد الشريعة في كتب الأصول عن الأقدمين ففي الأبواب المهجورة، وفي أواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سآمة أو ملل، ولا المتعلمون إلاّ الذين رزقوا الصبر على الإدامة فبقيت ضئيلة منسية...»[٣٧].

قرأ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور مسائل علم أصول الفقه، وتأكد من أنها نشأت بعد الفقه، وهذا ما جعل علم الأصول يوضع بهدف تأييد علم الفروع، مبينًا أن قواعد استنباط الفقهاء لم تكن كلها قوية ومتماسكة كقواعد علماء أصول الدين الحاسمة في توقيف المخالفين، وأما قواعد الأصوليين من الفقهاء فليست كلها قطعيّة، رادًّا بذلك على كل من ادّعى غير هذا، كالإمام الجويني والمازري شارح الجويني والأنباري[٣٨].

أقسام كتابه :

قسم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية على الأقسام الآتية:

١- القسم الأول: تضمن إثبات مقاصد الشريعة، واحتياج الفقيه إلى معرفتها، وطرق إثباتها ومراتبها وحجّيتها وأقسامها.

٢- القسم الثاني : تضمن المقاصد العامة في التشريع الإسلامي..

٣- القسم الثالث: تضمن المقاصد الخاصة بأنواع المعاملات المشار إليها فقهيًا بباب فقه المعاملات.

وقد بين الشيخ منهجه في هذا الكتاب، الذي خصّه لدراسة مقاصد التشريع الإسلامي في قواعد المعاملات والآداب، وما يتعلق بأحكام العبادات، فقد خصص له كتابه الشهير (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام)[٣٩].

وقد أنكر الشيخ على مذهب الظاهرية حصرها لمقاصد الشريعة في ظواهر النصوص ورفضها للمصالح المستفادة بالفعل، وعدم أخذها بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، بل لا عبرة عندهم بالمعاني والمقاصد إذا خالفت الظاهر[٤٠].

كما أنكر الوجهة الباطنية المناقضة لوجهة الظاهرية: إذ ذهب أهل الباطن إلى أن للنصوص ظواهر وبواطن، والمقاصد الحقيقية إنما هي قائمة في معانٍ باطنة لا تدل عليها ظواهر النصوص. ولذلك معرفة هذه المقاصد ينبغي أن تلتمس في هذه المعاني الباطنة. ولا رجوع في ذلك إلى الألفاظ بحال، وظل الشيخ طيلة كتابه لا يجد الفرصة مواتية لمهاجمة الظاهرية والباطنية وتقويض دعائمهما، إلاّ فعل ذلك[٤١].

وقد بيّن حاجة الفقه الماسّة إلى معرفة علم مقاصد الشريعة بعمق ودقة وتوسع، نظرًا لحاجته الماسّة إليه في آلية الاجتهاد، وهذه الأساسيات الخمسة، التي تؤهله للتوسع في علم المقاصد هي:

١- فهم أقوال الشريعة، واستفادة مدلولات تلك الأقوال حسب الاستعمال اللغوي لها، وحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظيَّة التي بها الاستدلال الفقهي.

٢- البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد؛ ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل جلالتها، ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح، بالنسخ أو الترجيح لأحد الدليلين، أو ظهور فساد الاجتهاد.

٣- قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن يعرف بدقة وعمق علل التشريعات الثابتة بطرق مسالك العلة.

٤- إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس، لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا نظير له يقاس عليه.

٥- تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقّيَ من لم يعرف علل أحكامها، ولا حكمة الشريعة من تشريعها، وسمّى هذا النوع بالتعبدي.

وإذا عرف المتعبد هذه الأساسيات الخمسة، فإنَّه يكون قد ضبط أحد المسالك المهمة في مسالك الاجتهاد[٤٢].

كما تناول الشيخ طرق إثبات مقاصد الشريعة، وذلك بالاستقراء المقاصدي للشريعة وأحكامها، من القرآن والسنة والعقل وسائر مصادر التشريع، كما تناول شروط المقاصد، مشترطًا لاعتبار مقاصد الشريعة الثبوت والظهور والانضباط والاطراد[٤٣].

والمراد بالثبوت أن تكون المعاني مجزومًا بتحقّقها أو مظنونًا قريبًا من الجزم.

والمراد بالظهور الوضوح، حيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى الواحد، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة أو نحوها، مثل مقصد حفظ

النسب، الذي هو المقصد من مشروعية الزواج، فهو معنى ظاهر لا يلتبس بمشابهة له، وهو يحصل بالمخادنة أو إلصاق المرأة البغي حظها برجل معين ممن ضاجعوها..

والمراد بالانضباط أن يكون للمعنى قدر غير مشكوك فيه، حيث لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، مثل حفظ العقل، الذي هو المقصد من تحريم الخمر، ومشروعية الحد بسبب الإسكار الذي يخرج به العاقل عن تصرفات العقلاء.

والمراد بالاضطراد ألا يكون المعنى مختلفًا باختلاف الأزمان والأماكن، مثل وصف الإسلام والقدرة على الإنفاق في اشتراط الكفاءة في النكاح لدى المالكيّة.

فإذا تحققت هذه المعاني بهذه الشروط، حصل اليقين بأنها مقاصد شرعيّة، ولا اعتداد بعدئذ بالأوهام أو التخيّلات، فليس بينها شيء صالح لأن يعد مقصدًا شرعيًّا[٤٤].

والأوهام هي المعاني التي يخترعها الوهم نفسه، دون أن تصل إليه من شيء محقق من الخارج، كتوهم من الناس أن في الميت معنى يوجب الخوف منه أو النفور عنه في الخلوة، وهذا الإدراك مركب من الفعل والانفعال؛ لأن الذهن الواحد نجده في هذا فاعلاً ومنفعلاً معًا، فهو يفعل الاختراع ثم يدركه[٤٥].

وأما التخيّلات فهي المعاني التي تخترعها قوة الخيال بمعونة الوهم بأن يركبها الخيال من عدّة معانٍ محسوسة محفوظة في الحافظة، كتمثيل صنف من الحوت أنه خنزير بحري. فليس شيء من هذه التخيّلات والأوهام يصلح لأن يعد مقصدًا شرعيًّا[٤٦].

وقد أكّد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور على الفقهاء والعلماء في مقاصد الشريعة إطالة النظر وإدامته وتعميقه، والتثبت في إثبات مقاصد الشريعة، وحذرهم من التساهل والتسرع؛ لأنَّ تغيير مقصد شرعي سيترتب عنه تغييرات كثيرة في أحكام شرعية كثيرة. فالخطأ فيه خطر عظيم على الشريعة والأمة[٤٧].

وهو علم خاصّ بالعلماء والمجتهدين والفقهاء البارعين على قدر مواهبهم وقدراتهم وقرائحهم، وليس على كل مكلف معرفة مقاصد الشريعة الإسلامية؛ لأنَّ معرفة المقاصد نوع دقيق من أنواع العلم[٤٨].

كما بين في كتابه الجليل منافع الاجتهاد عمومًا، وفوائد الاجتهاد الجماعي خصوصًا، مؤكّدًا عليه؛ لأنّ الأمة الإسلامية بحاجة إليه في عصر التكتلات والغزو الثقافي والزخم المعرفي، الذي يغزو على الأمة الإسلامية، منبهًا في الوقت نفسه إلى مخاطر التعصب والانغلاق المذهبي معًا، مختتمًا كتابه بالتذكير بقيمة علم المقاصد في إصلاح الأمة الإسلامية وصلاحيتها وحيويتها وتجديدها ودوام استمرارها قوية بين المجتمعات الإنسانية[٤٩].

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور فقيهًا مفتيًا:

حبا الله عبدَه محمد الطاهر ابن عاشور ملكة الإفتاء، بعد أن حباه بملكة طلب العلم الشرعي، والتزود والتعمق فيه سني دراسته في جامع الزيتونة المعمور، وقد تصدى الشيخ لهذه المهمة الجليلة بعد أن تبوّأ منصب خطة القضاء المالكي من سنة ١٩١٣م إلى سنة ١٩٢٣م، وتعمق فيها بمخالطته

لقضايا المسلمين ومشكلاتهم التي كان يفصل فيها، كما ترسخت أقدامه في هذا المضمار بعد توليه منزلة الإفتاء سنة ١٣٤١هـ/ ١٩٢٣م، وظل كذلك إلى أن سمّي من قبل العلماء وفاز بلقب(شيخ الإسلام)، وهو أول من تسمّى به من علماء المالكية(٢٢).

ولم تظهر فتاويه في الصحف التونسية في بداية تصديه للإفتاء، بل عرف الظهور في مجال الفتوى عبر محلات الشرق العربي. ولا سيما بعد نشره تأييدًا في مجلة المنار حول الفتوى (الترنسفالية) الشهيرة يومها. ثم بدأت تنشر في الصحف التونسية(٢٣).

كما أفتى الشيخ بالمسائل التي طرحت في عهده كافة. كما كان يجتهد في المسائل الفقهية القديمة إضافة إلى اجتهاداته وآرائه الرائدة في المسائل المستحدثة التي طرحت عليه. وقد تنوعت فتاويه ورخصه بين مسائل الكليات والأصول. والفروع بأنواعها المتعددة. كما كان له السبق في التصدي للمستحدثات من الأمور: ليبين فيها موقف الإسلام ورأيه.

أشهر فتاويه:

ترك الشيخ رصيدًا عظيمًا في الفتوى على مذهب السادة المالكية. كما كانت فتاويه بين الأصالة والتبعيّة للمذهب المالكي. والتجديد والاجتهاد فيه بمقدار حاجة العصر ومتطلباته، ملتزما حيز الكتاب والسنة. وأشهر فتاويه:

١ - الفتوى الترنسفالية:

سئل الشيخ محمد عبده من قبل مسلمي مقاطعة الترنسفال بجنوب أفريقيا- حيث يكثر اختلاط المسلمين بغيرهم - عن جواز لبس القبعة الأوربية، وجواز أكل ذبائح أهل البلاد غير المسمّى عليها، التي كانت تذبح بعد أن تضرب بالساطور على رأسها، وحكم جواز صلاة الشافعية خلف الحنفية دون تسمية، وحكم صلاة العيدين وتكبيراتهما.

وقد أفتى الشيخ محمد عبده بجواز ذلك مدعمًا فتواه تلك بالأدلة(٢٤)، وأيدته كل فئات التجديد والإصلاح. ومنهم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الذي خرج قواعد هذه المسائل وأصولها من أمهات كتب المالكية. التي أيَّد من خلالها صحة ما ذهب إليه الإمام محمد عبده في مصر والعالم العربي والإسلامي من قبل الجامدين والمقلدين. ومن يومها برز الشيخ ابن عاشور إلى ساحة الفتوى بين كبار العلماء(٢٥).

٢ - فتوى جواز القراءة على الأموات:

أثارت مسألة جواز القراءة على الأموات أو عدم جوازها ضجة كبرى في الجزائر بين الإصلاحيين من أنصار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ورجال الزوايا والطرق الصوفية، وقد أفاض القول فيها ودقق النظر. وحسم شقة الخلاف في المسألة، حيث أجاز القراءة لمن أراد القراءة بنيّة التذكير، وأجاز ترك القراءة لمن كانت نيته التفكير والصمت والاعتبار. واضعًا بذلك حدًّا للخلاف القائم بين علماء الجزائر(٢٦).

٣ - حكم الإسلام في التجنس بالجنسية الأجنبية:

بعد صدور قانون التجنس بالجنسية الفرنسية الاستعمارية للراغبين في التجنس من الجزائريين

والتونسيين سنة ١٩١٠م، وقد أثارت هذه القوانين حفيظة رجال الإصلاح والدعوة والفكر والقادة والزعماء السياسيين وغيرتهم، وكثر اللغط حولها، مما اضطر علماء الجزائر إلى إصدار فتوى تحريم التجنس بالجنسية الأجنبية تحريمًا مطلقًا ودعوا المتجنس للتوبة منه، والحكم بردّته وكفره، ومن ثمّ حرمانه من كل مايترتب عن إسلامه، وصولاً إلى حرمة دفنه في مقابر المسلمين[٢٥]. وقد وافقهم مجلس الفتوى المالكية بتونس برئاسة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، واشترطوا شروطًا لقبول توبة المتجنس ودفنه في مقابر المسلمين، كعودة نطقه بالشهادتين وتوبته من كل تبعات التجنس، وتخليه عن الامتيازات التي لحقته من التجنس، ولم تعجب السلطات الاستعمارية هذه الفتوى[٢٦].

محنة الشيخ

ناصبت حكومة الاستقلال الوطني التونسية الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور العداء، وأساءت إليه، شأنها في ذلك شأن بقية الحكومات الثورية في العالم العربي والإسلامي، التي أساءت لعلمائها وشيوخها، وتعرض الشيخ بسبب مواقفه الإسلامية الصلبة إلى مواجهة فمحنة مع النظام التونسي، ولا سيما بعد امتناعه عن إصدار فتوى تبيح الإفطار في رمضان لمن أراد، بحجة تقوية الإنتاج وتنمية البلاد، ورفض إصدار هذه الفتوى سنة ١٩٦١م نزولاً عند رغبة الرئيس الحبيب بورقيبة، وظل يعاني من إساءات السلطة له حتى وفاته سنة ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

مميزات فتاويه:

المطلع على فتاوي الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور يتبين أنَّها تتميز بالميزات الآتية:

١- الدقة والعمق والإصابة والضبط والمعرفة العميقة لأحوال المستفتين والاستجابة الحقيقية لتطلعاتهم.

٢- التزامها بالفقه المالكي فروعًا، وبالعقيدة الأشعرية أصولاً.

٣- الجديّة والتجديد والاجتهاد والواقعية بما يتناسب والفتوى المطروحة مع التقيد بالكتاب والسنة.

٤- سلامة مقصدها الشرعي، وعدم توجهها أو تسخيرها واستخدامها من قبل الجهات المشبوهة.

وهو بحق فارس لا يجارى في مجال الفتوى، وفارس مقتحم غير هيّاب لجديدها ولمستحدثها ولعويصها، وفحل في علمي المعقول والمنقول، وعالم ثبت ومتحرر، يهدف لخدمة الأمة الإسلامية.

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور المصلح:

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عالم عامل، وداعية متمرس في فهم أحوال المسلمين ودراستها وتتبعها وواقعهم في تونس خاصة وفي العالم العربي والإسلامي عامة، نزل بعلمه الغزير في ميدان الإصلاح الاجتماعي والتربوي عبر تآليفه الجليلة من جهة، وعبر نشاطه الدعوي والإصلاحي العملي والواقعي من جهة ثانية، وقد بينت سيرته وتآليفه ذلك النشاط الإصلاحي، وهو ما سنسعى لتوضيحه من خلال تتبعنا الوجيز لمسيرته الإصلاحية الاجتماعية والتربوية.

المصلح الاجتماعي:

انطلق الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في

العلامة المجدد والداعية المصلح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وأثره في الحفاظ على التراث العربي والإسلامي

مشروع إصلاحه الاجتماعي من مستويين معرفيين، أولهما تشخيصه للواقع وتقييمه ودراسته، في تونس بخاصة وفي العالم العربي والإسلامي بعامة، وثانيهما تشبعه بقيم الإسلام السامية ومبادئه في إصلاح الفرد والمجتمع والإنسانية.

وقد قعّد منطلقه الإصلاحي الاجتماعي بكتابه القيم (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام)، الذي ضمّنه كل قيم الإسلام الاجتماعية في الإصلاح الفردي والجمعي والاجتماعي، مركزًا على المنهج الإسلامي المتكامل في الإصلاح الفردي في الحقبة المكيَّة، والإصلاح الاجتماعي الكياني الشامل والعام في الحقبة المدنية، مبينًا صواب المنهج الإسلامي ودقتة وتكامله واعتداله في توطيد العلاقة بين الدين والحياة، وأثره البالغ في إعداد الفرد الصالح والمجتمع الأمثل، وأثره الفعال في بناء الحضارات والأمم الراشدة: لتميزه عن غيره من الأديان السابقة له بجملة من الخاصيّات، على رأسها الفطرية والعمومية والشمول والسلمية والوسطية والواقعية والاعتدال والتكاملية، على العكس مما تذهب إليه كل النظريات البشرية الوضعية في فصل الدين وإبعاده عن تسيير شؤون الحياة وتوجيهها. والتقليل من شأن الدين في صناعة الفرد والمجتمع والحضارة وتشكيلها وصياغتها(٥٧).

وقد بسط القول بدقة وعمق في هذه الخاصيّات التي يتميز بها الدين الإسلامي، مبيّنًا دورها في صناعة الفرد الصالح، وفي تشكيل المجتمع الأفضل، مبينًا منطلق الإصلاح الفردي الرئيس، المتمثل في تصويب العمق الوجداني والعاطفي والإيماني للفرد وتنقيته، والذي بصلاحه الداخلي يصلح معه العمل والسلوك الفردي والجمعي(٥٨).

معرجًا على أهمية المرأة ودورها ومكانتها في صلب النظام الاجتماعي الإسلامي، دافعًا - في الوقت نفسه- كل التجنيات والافتراءات التي شكّلها حوله المغرضون والأعداء والجاهلون به، ساردًا وضعها المهين السابق للإسلام، ووضعها الكريم في ظل المبادئ الإسلامية الغراء، ودورها الخطير في صلاح الفرد والمجتمع، مفسّرًا وموضحًا في تآلف دقيق ومنسجم روح النصوص وظاهرها التي انتظمت واقع المرأة بإحكام في الدين الإسلامي(٥٩).

كما تعرض أيضا إلى أهمية الوحدة الإسلامية بين أفراد المجتمع المسلم، التي تشكل حيزًا كبيرًا من أهدافه ومقاصده الكبرى، والتي هي نتاج طبعي لوحدة القيم والمثل والمبادئ والعبادات والسلوكات الإسلاميّة المتأصلة في الأفراد، هذه الوحدة التي تتعزز بالأخوة الإسلامية الوجدانية النفسيّة والسلوكيّة العمليّة في العبادات وفي سائر المعاملات(٦٠).

كما بيّن مقومات النظام الاجتماعي في الإسلام القائم على مكارم الأخلاق، التي هي ثمرة الدين الحقيقيّة في الأفراد،والتي خيار الفرد المسلم الحر الكريم، في ظل الكيان السياسي الإسلامي الأفضل، الذي يسوس عامه الرعية المسلمة بالعدل والإحسان والتسامح وحفظ الحقوق والحريات، والذي يتوج قيام النظام السياسي الإسلامي الأمثل من مجموع تفاعل الأفراد الخيّرين والجماعات

مقالات

الخيّرة في المجتمع الخيّر، يقوم على التسامح والتعايش مع الذات والآخر الموالي والمخالف[61].

وقد استحسن الشيخ، وهو يعرض موضوعاته، الكثير مما وصل إليه العقل البشري في الغرب من فتوحات وفضائل الديمقراطية الغربية في عالم الحقوق والحريات والعلم، وفي الديمقراطية ومكاسبها التي تلتقي مع الإسلام في تكريم الفرد واحترامه، عارضا النماذج الحسنة في الديمقراطية الغربية، وتخصص الإسلام بنظام الخلافة دون غيره من الأديان،الذي يمثل شكلاً من أشكال العقود الدقيقة بين الرعية والراعي وفق دقة الاجتهاد للعمل بالأطر المرجعيّة المقدسة وصوابه[62].

وقد سعى الشيخ جاهدًا لتعليم طلابه في هذه الأصول والمبادئ النظرية، وحثهم لتطبيقها والعمل بها في بلادهم عمليًا، علّهم يصلحون ويقيمون ما يمكن أن ينهض بالأمة الإسلاميّة، ويحرّرها من ربقة الاستعمار وأعوانه.

المصلح التربوي:

تميزت رؤية الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في مجال الإصلاح التربوي والتعليمي بعمق فهمه ودقة تصوره لقضيّة الإصلاح والتغيير عمومًا، ولدور المؤسسات والهياكل والبرامج والإطارات التربوية وأهميتها في عملية التغيير والإصلاح خصوصًا، بعد أن اجتمعت جملة من العوامل على بلورة فكره التربوي النظري والتطبيقي، التي بدت بوضوح في إصلاح التعليم عمومًا وتجسدت في إصلاح جامعة وجامع الزيتونة خصوصًا[63].

وقد عرفت تونس قيام نهضة تعليميّة وعلميّة وتربويّة قبيل محاولات الشيخ ابن عاشور. تمثلت في تأسيس الكلية الحربية العالية بتونس، وإنشاء المكتبة الأحمدية العامة أيضا سنة ١٨٤٠م، إضافة إلى محاولات الإصلاح التربوي الشاملة عامة، ولجامع الزيتونة خاصة، ولاسيما بعد مجيء الشيخ الوزير الأول خير الدين باشا التونسي للحكم وإصداره أوامر الإصلاح سنوات ١٨٧٥م... ١٩٧٨م، وتأسيسه المكتبة العبدليّة العامة أيضًا في سنة ١٨٧٥م، وإنشاء المدرستين الحديثتين الصادقية والخلدونية سنة ١٨٧٥م، وما تلاها من تأسيس للجمعية الخلدونية والصادقية. ثم لقدماء تلامذة الصادقية والخلدونية سنة ١٨٦٩م[64].

إضافة إلى تأثره بالحركة التعليمية والتربوية التي دشّنها الشيخ محمد عبده بمصر، عندما تولّى رئاسة إصلاح الأزهر، واهتمام الأمة العربية والإسلامية الناهضة بالتربية والتعليم، ولا سيما مصر في عهد دولة (محمد علي باشا ت ١٨٤٩م) وأبنائه، وتأسيسهم المدارس، ولا سيما (مدرسة الألسن للترجمه) التي أوكلت إدارتها للشيخ (رفاعة الطهطاوي ١٨٠٢/١٨٨٣م)، واهتمام مصر بإرسال البعثات العلميّة لأوربا، ووضع العالم الغربي المتفوق بسب التقدم العلمي[65].

كتابه التربوي الجليل (أليس الصبح بقريب):

يعد كتاب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (أليس الصبح بقريب) المترجم الوحيد عن آراء الشيخ وأفكاره وتصوراته للتربية والتعليم ولمنهجه الإصلاحي في مجال التربية والتعليم، كما جاء عنوانه جزءًا من آية قرآنية[66]، كما يعكس أيضًا

تشوق الشيخ إلى انبلاج صبح النور والمعرفة والعلم بعد طول ليل على الأمة العربية والإسلامية من التخلف والجهل(٦٠).

وقد عرض الشيخ في مقدمته أهمية إصلاح مجال التربية والتعليم، ودوره في عملية الإصلاح الشاملة، مبينًا أسباب التخلف العلمي في البلاد التونسية عمومًا، والزيتوني خصوصًا، وعلى رأسها انعدام التخطيط التربوي، وعدم وجود خطة تربوية شاملة تنتظم فيها المؤسسات التربوية بأركانها كافة، وعدم وجود رقابة صارمة ونظام محدد ومبين يلزم التلاميذ والأساتذة والإدارة والدولة، وجري الكثير من طلبة العلم لتحصيل الشهادات بهدف الكسب والارتزاق، لا بهدف التعلم والتعليم الصحيح والجاد، مع تردي الأوضاع الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والصحيّة في البلاد الإسلامية عمومًا.

ثم تعمق في نقد المنظومة التربوية من الداخل مبينًا عيوب الطريقة التلقينية التقليدية، وغياب المنهج النقدي والتحليلي، والاكتفاء بالمنهج التلقيني النظري التقليدي، وإهمال البعد التطبيقي العملي في العملية التعليمية، معرجًا على مستوى الطلبة التونسيين وغيرهم وأحوالهم ونفسياتهم ودرجاتهم ودوافعهم وغاياتهم، مؤكدًا أهمية التأليف المدرسي والعلمي المتخصص والدقيق، البعيد عن منهج العمومية والشمولية، وضرورة إصلاح مناهج التعليم(٦١).

متعرّضًا إلى مسيرة الحركة العلميّة في العالم الإسلامي، ومميزات كل مدرسة واتجاهاتها واهتماماتها، فالمدرسة المشرقية المصرية والشامية والفارسية والتركية، والمدرسة المغربية الأندلسية، مركزًا القول على مدرسة القيروان وتونس ودورها في نهضة العلوم العربية والدينية وتطويرها والحفاظ عليها(٦٩).

مبينًا أهمية التأليف المدرسي وقيمته، وطبيعة لغته ومستواها ونوعيتها، وأهمية منهجه وأسلوبه، التي تعود الطلبة وتدربهم على الفهم والتعمق والتحليل والتوصيل والكتابة والتأليف(٧٠).

كما دعا إلى تأليف لجان متخصصة في كل علم: لتعيد التأليف فيه، ولتخلصه مما علق به من افتئاتات وزيادات وأهواء لا علاقة لها به، كما هو أمر علم الكلام والفلسفة والمنطق والتاريخ، الذي تأثر بالتراجم الفاسدة من جهة، وبالمفهومات الخاطئة من جهة ثانية، وباتباع الهوى من جهة ثالثة، على الرغم من مكانتها ونفعها لطالب العلم(٧١).

مبينًا في الختام ارتباط هذه الخطة الإصلاحية بمدى إصلاح أحوال المعلمين والمتعلمين ومكانتهم، ولاسيما المادية والاجتماعية والاقتصادية والاعتبارية(٧٢).

وهكذا تبدو لنا أهمية الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ومكانته وقدره بوصفه عالمًا فذًّا، ومجددًا مجتهدًا، وداعية مصلحًا، ومفسرًا ومحدثًا، ومقاصديًّا، وفقيهًا مفتيًا، ومصلحًا اجتماعيًا وتربويًّا، ومعلمًا مدرسًا، حفظ تراث الأقدمين وقدمه للآلاف من طلبة العلم الزيتونيين: التونسيين والليبيين والجزائريين والمغاربة والموريتانيين، وغيرهم من الأفارقة. ■

الحواشي

١- تاريخ الدولة العربية الكبرى :٢١١، أضواء على تاريخ تونس الحديث:٥، المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي:٤٨.

٢- إفريقة الشمالية تسير:٤٤، المذكرات:١/٧٠، حياة كفاح:ج١،ج٢،ج٣، مختصر تاريخ تونس:٢/٦٥.

٣- فجر التنوير العربي الحديث، الصلات الثقافية والفكرية بين تونس وأقطار المشرق:١٤٨، أضواء على تاريخ تونس الحديث:٥، المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي:٤٨.

٤- تفكير محمد رشيد رضا:٦٠٠، ولمعرفة تراجم هؤلاء الأعلام التونسيين انظر:ج١،ج٢،ج٣،ج٤.

٥- لمزيد من التوسع في دراسة فلسفة الشيخين يراجع، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى،مقدمة المحقق، وغيرها فقد قدر عدد الدراسات التي قامت حولها قرابة ألف دراسة وبحث ومقال.

٦- الشيخ العربي التبسي مصلحًا: ٦٥، وانظر آفريقيا الشمالية تسير:١٢٥، وقد وصف رحلة الشيخ محمد عبده إلى الجزائر بقوله: «ظلت الجزائر مدة طويلة أكثر البلدان الإسلامية إعراضًا عن الأفكار الجديدة، ففي سنة ١٩٠٤م، لم يثر مرور الشيخ محمد عبده انتباهًا خاصًا، وقد تحدث مفتي القاهرة أمام جمع صغير من المستمعين بمسجد متواضع من حي (بلكور BELCOURT) ، ولم يخطر ببال أحد على ما يظهر أن ذلك العالم المفسر كان باعث النهضة السياسية والدينية والثقافية الإسلامية، ماعدا قسنطينة، حيث تفتحت بعد بعض الأفكار النيرة إلى تأثيرات الشرق...».

❖ صالح بن مهنى ت ١٣٢٥هـ -١٩٠٨م: عالم وفقيه وخطيب أثرت دروسه وعظاته ومناجاته للضمير الإسلامي النائم بقسنطينة سنة ١٨٩٨م، فعملت الإدارة الاستعمارية على إبعاده من قسنطينة ومصادرة مكتبته التي لا تقدر بثمن بعد أن ترك مؤلفات كثيرة.

❖ عبد القادر المجاوي ت ١٣٣٠هـ - ١٩١٣م: العالم الفقيه الخطيب المدرس، صاحب المؤلفات الشهيرة، عمل بالتدريس بقسنطينة منذ سنة ١٨٦٩م، إلى أن نقلته الحكومة الفرنسية إلى العاصمة سنة ١٨٩٨م، وظل بها مدرسًا وخطيبًا إلى أن توفي سنة ١٩١٣م، انظر: الآثار: ١٨/١-٧١، بتصرف، وعادل نويهض:٢٨٦، وآخرون.

❖ عبد الحليم بن سماية ١٢٨٣-١٣٥١هـ/ ١٨٦٦-١٩٣٣م:

من أوائل المصلحين الجزائريين المعتنقين لمذهب الإمام محمد عبده الإصلاحي في الجزائر، ولد بالعاصمة في كنف والد مثقف ثقافة واسعة، أخذها من تردداه على مصر، أدخله والده الكتاب، حيث حفظ القرآن الكريم، وفي سنة ١٨٩٦م بدأ التدريس بصحبة الشيخ (عبد القادر المجاوي) في مدرسة خاصة بتعليم اللغة العربية بالجزائر، ثم عرف بعدها أستاذا بارزا بالمدرسة الثعالبية، تخرج على يده جيل من المثقفين الجزائريين المزدوجي اللغة، يعد من أوسع علماء عصره علما وثقافة، ومن المؤلفين والكتاب المشهورين، توفي يوم ٤جانفي ١٩٣٣م بالعاصمة، ينظر: نهضة الجزائر الحديثة: ١٢٦/١، آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس:٢٨/١، المقالة الصحفية في الجزائر: ٢١٨/٢.

❖ محمد بن مصطفى بن الخوجة١٢٨١-١٣٦١هـ/ ١٨٦٥-١٩٤١م: ولد بالجزائر العاصمة، وبها تلقى العلم على يد أكابر شيوخها، وكان من أكثر العلماء الجزائريين مطالعة للكتب والجرائد والمجلات، وبخاصة ما كتب الشيخ الإمام محمد عبده في المنار، عمل طيلة حياته واعظًا وخطيبًا ومدرسًا، ترك العديد من المؤلفات.الآثار:١/..٣٤، بتصرف.

❖ أبو القاسم الحفناوي ١٢٦٩-١٣٦١هـ/١٨٦٥-١٩١٧م:

كاتب وشاعر، له اشتغال بالتاريخ، ولد بقرية الديس بالقرب من بوسعادة، وفي زاوية الهامل ببوسعادة تعلم، ثم عمل في قلم تحرير جريدة المبشر الرسمية من عام ١٨٨٤-١٩٢٦م، ودرس بالجامع الكبير بالعاصمة من عام ١٨٩٧- إلى وفاته سنة ١٩٤١م، تولى منصب الإفتاء المالكي بعد مقتل المفتي بن كحول سنة ١٩٣٦م، له تصانيف عديدة، أشهرها تعريف الخلف برجال السلف، ينظر: أعلام الجزائر:١٢١، آثار ابن باديس:٤٥.

❖ محمد بن أبي شنب:١٨٦٩-١٩٢٩م/ ١٢٨٦-١٣٤٧ هـ.

باحث وعالم وأديب، ولد بمدينة المدية بالقرب من الجزائر العاصمة يوم ١٠/٢٦ /١٨٦٩ م، وتعلم أولاً في بلدته مبادئ العربية والإسلام، وحفظ شيئًا من القرآن الكريم، ثم درس باللغتين الفرنسية والعربية بدار المعلمين العليا الفرنسية بالجزائر، وحاز إجازة تعليم اللغة والعلوم الفرنسية في المدارس الجزائرية الفرنسية، وبعد سنوات أجيز للتدريس بمدرسة الآداب العليا، ثم بمدرسة

قسنطينة سنة ١٨٨٨م، فمدرسة الجزائر ١٩٠١م، حصل على شهادة الدكتوراه في الآداب، من جامعة الجزائر سنة ١٩٢٠م من كلية الآداب، بعد أن قدَّم تأليفين أولهما عن حياة الشاعر (أبي دلامة)، والكتاب الثاني عن (الألفاظ التركية والفارسية الباقية في اللهجة الجزائرية). وأصبح بعدها مدرسًا بكلية الآداب سنة ١٩٢٤م. انتخب عضوًا بالمجمع العلمي بدمشق سنة ١٩٢٠م، وعضوًا بالمجمع العلمي بباريس سنة ١٩٢٤م. وقد ترك العديد من المؤلفات في العربية والإسلاميات.أعلام الجزائر: ١٨٩-١٩١. الفكر والثقافة في المغرب العربي:٢٣٣.

❖ حمدان الونيسي ت ١٣٣١هـ -١٩٢٠م: من كبار علماء الجزائر. ومن رواد الحركة الإصلاحية بها في مستهل القرن العشرين الميلادي الرابع عشر الهجري. تتلمذ على يد الشيخ (عبد القادر المجاوي ت١٣٣٠-/١٩١٣م). وخرج الكثير من الطلاب. منهم ابن باديس. الذي يقر له بالفضل وبالعلم وبالريادة. وبتأثيره العميق فيه. هاجر إلى الحجاز احتجاجًا على قمع السلطات الاستعمارية، وأفتى بعدم جواز تجنيد المسلمين الجزائريين في الجيش الفرنسي. فحاول الاستعمار التأثير فيه: ليبدل فتواه. ولكنه رفض. فضايق الشيخ. مما اضطره للهجرة إلى بلد الله الحرام. واستقر بالمدينة المنورة. وظل مدرسًا للحديث النبوي بها إلى حين وفاته سنة ١٣٢٩هـ/١٩٢٠م.

وقد قال عنه الأستاذ أحمد لطفي السيد لما أدى فريضة الحج سنة ١٩١١م: «أما نحن فقد كنا نغشى الوقت بعد الوقت درس الأستاذ الكبير الشيخ حمدان الونيسي مدرس الحديث والبيان بالحرم النبوي الشريف..».

❖ لمزيد من التوسع ينظر الآثار :٧٤/١. الصراع بين السنة والبدعة : ٢/ ٢٣١-٢٣٢.مجلة الهلال المصرية. ع١٣١ :١٢٨- ١٢٩. معجم أعلام الجزائر:٣٤٦. نشأة أفريقيا الشمالية. مجلة أفريقيا: ع٤/ ٤٣.

❖ الشيخ الطاهر بن زقوطة:١٨٧٥-١٩٤٨م.

أحد فقهاء قسنطينة المشهورين. ولد سنة ١٨٧٥م بقسنطينة. وهو حفيد الشيخ عمار بن زقوطة. الذي قاد حملة الدفاع عن قسنطينة وعنابة عندما هاجمها الفرنسيون سنة ١٨٣٦-١٨٣٧م. وقد أخذ العلم عن الشيخ (حمدان الونيسي) وأجازه علميًا. وعن الشيخ (عبد القادر المجاوي). وكان مقتدرًا في العلم الشرعي وفي الخطبة. وله طلبة كثيرون. وقد عمل إمامًا رسميًا في مسجد الأربعين شريفًا. ثم في جامع الكتانية. توفي - رحمه الله - بقسنطينة يوم ١٠/ محرم / ١٣٦٨هـ الموافق لـ ١٩٤٨/١١/١١م.

❖ الصراع بين السنة والبدعة:٢/ ٢٧٩. بتصرف، المذكرات :٧٤/١.

❖ عبد الحميد بن باديس ١٨٨٩-١٩٤٠م: رائد النهضة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر الحديثة.

❖ محمد البشير الإبراهيمي ١٨٨٩-١٩٤٠م: الرجل الثاني في جمعية العلماء، والعلامة والكاتب الشهير.

❖ العربي التبسي ١٨٩١-١٩٥٧م: الرجل الثالث في جمعية العلماء. والعالم الفقيه الزيتوني الأزهري.

❖ مجلة منار الإسلام أعداد سنتي ٢٠٠٠م و٢٠٠١م.

٧- أركان النهضة الأدبية التونسية:١٣. ينظر: النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس :٢١. ولمزيد من التوسع عن الوزير خير الدين الباشا ينظر: زعماء الاصلاح في العصر الحديث:١٥٨.

٨- انظر المجلة الزيتونية، مج٣/ع٢/ ٨٠. ولا توجد لدينا ترجمة عنه.

٩- المجلة الزيتونية. المجلد١، : ج٤ / ٢٦٢.

١٠- محمد الطاهر ابن عاشور:٢١. عن مجلة الزيتونة : مج١/ج٤/٢٦٢.

١١- لماذا تأخر المسلمون. ولماذا تقدم غيرهم:٧٥.

❖ افريقيا الشمالية تسير:٣٢. يُذكر عن تأثير شكيب أرسلان قوله:

«...لقد تسربت روح النهضة العربية إلى المغرب عن طريق الكتب والصحافة والطلاب. الذين تخرجوا في كليات مصر أو سوريا، أو الذين تعرفوا في الحي اللاتيني بباريس زملاءهم من الشرق الأدنى. وعن طريق أسفار الحجاج ... ولكن الفضل في انتشار المبادئ التوحيدية العربية في المغرب يرجع قبل كل شيء إلى نفوذ الأمير شكيب أرسلان...» .انظر أفريقيا الشمالية تسير:٣٢.

١٢- الحركة الأدبية والفكرية في تونس:٧٠، ، التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح بجامع الزيتونة:٢٤.

١٣- أليس الصبح بقريب :١١٤.

١٤- إتحاف أهل الزمان بتونس وعهد الأمان:١٦٦/٨.

إذ يعود أصل الشيخ (محمد الطاهر ابن عاشور) إلى جده الأول (محمد بن عاشور) الذي ولد بمدينة (سلا) بالمغرب الأقصى بعد خروج والده من الأندلس فارًّا بدينه من قهر محاكم التفتيش وقمعها، والذي توفي سنة ١١١٠هـ، وسمي هو باسم جده هذا، وقد هاجر أبناؤه إلى تونس وبرز منهم (محمد ابن عاشور) جد الشيخ (محمد الطاهر ابن عاشور). الذي كان عالمًا فحلاً وفقيهًا بارزًا وخطيبًا مصقعًا، تضلع في علمي الأصول

والفروع، وتولى التدريس والإفتاء والقضاء والإشراف على الأوقاف بتونس، والنظارة على بيت المال، والعضوية بمجلس الشورى، وله مؤلفات عديدة مطبوعة كحاشية على القطر، وشرحه على بردة البوصيري، ومخطوطة كحاشية على المحلى وحاشيته على جمع الجوامع، والأشموني والغيث الإفريقي... وغيرها.

١٥- محمد الطاهر ابن عاشور:٢٧.نقلاً عن مجلة جوهر الإسلام، السنة ١٠، ع٣،ع٤، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م:١٢.

١٦- محمد الطاهر ابن عاشور:٢٧بتصرف. أليس الصبح بقريب:١١٤.

١٧- الخلدونية : إحدى المدارس المنشأة بجانب الزيتونة سنة ١٣١٤هـ/١٨٩٦م. كانت تدرس العلوم العصرية، يذهب إليها أغلب طلاب الزيتونة لإتمام مالم يدرسوه فيه، وقد أسس أساتذتها جمعية أسموها جمعية الخلدونية، لعبت دورًا فكريًا وتثقيفيًا مهمًا. ينظر: الحركة الأدبية والفكرية في تونس:٧٠. التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح بجامع الزيتونة :٢٤.

- الصادقية: أنشئت المدرسة الصادقية سنة ١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م لتتخصص في تدريس العلوم والمعارف العصرية، إضافة إلى اللغات الأجنبية، وقد لعبت الدور نفسه الذي لعبته الخلدونية في تخريج عدد من المثقفين التونسيين ذوي الاتجاه الغربي. ينظر: أليس الصبح بقريب:١١٤.

١٨- كمناقشته وتعقيبه على كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق. ينظر: تفكير السيد رشيد رضا:١١٤، وحواره مع المستشرق الفيلسوف أوبنهايم الذي حل بتونس سنة ١٩٠٥م ينظر: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور:٤١.

١٩- الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور:٤٨-٤٩.

٢٠- محمد النخلي القيرواني ت١٣٤٢هـ -١٩٢٤م: من أكابر علماء الزيتونة في التفسير والحديث وعلم السند واللغة، تخرج على يديه كبار علماء النهضة الإصلاحية بالجزائر، أمثال الشيخ ابن باديس والعربي التبسي، ومحمد مبارك الميلي، ومحمد الطيب باشا التبسي، ودفاتر تخرجهم الزيتونية ممهورة بتوقيعه وإجازته وخطه. ينظر: تراجم المؤلفين التونسيين.

٢١- ينظر: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور:٤١-٤٧بتصرف.

٢٢- ينظر : الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: ٤١ - ٤٧، ٥٠-٥١.

٢٣- المصدر نفسه:٥١.

٢٤- المصدر نفسه:٥١.

٢٥- المصدر نفسه:٥٢.

٢٦- المصدر نفسه:٥٣، تاريخ الصحافة التونسية.

٢٧- ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج١، المقدمة الأولى في التفسير والتأويل وكون التفسير علمًا:١١-١٢. أليس الصبح بقريب:١٨٤.

٢٨- تفسير التحرير والتنوير:١/١٠، ١٣٠

٢٩- ينظر: تفسير التحرير والتنوير

٣٠- لأهل تونس قصب السبق في علم الحديث النبوي الشريف بين سائر أقطار المغرب العربي، وقد اطلعنا على إجازات ودفاتر تخرج بعض الطلبة الجزائريين من جامع الزيتونة (الشيخ العربي التبسي، وابن باديس، ومبارك الميلي، وأحمد حماني، ومحمد الطيب باشا التبسي..)، وتدبيج أساتذتهم لهم باعتزاز قراءة أحاديث الصحاح ورواياتها وحفظها، ولا سيما اعتزازهم بحفظ صحيحي البخاري ومسلم، والموطأ.

٣١- نسخة مصورة عن دفتر إجازات الطالب الزيتوني الجزائري محمد الطيب بن مبروك باشا التبسي الجزائري.

٣٢- ينظر: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور:٨٠-٨٥.

٣٣- محمد الطاهر بن عاشور:٦-٧ بتصرف.

٣٤- أليس الصبح بقريب:٣٥.

٣٥- مقاصد الشريعة الإسلامية:٥، بتصرف.

٣٦- مقاصد الشريعة الإسلامية:٦-٧. بتصرف.

٣٧- المصدر نفسه:٧، بتصرف.

٣٨- مقاصد الشريعة:٩، بتصرف.

٣٩- المصدر نفسه:٢٤، بتصرف.

٤٠- المصدر نفسه:٢٤، بتصرف.

٤١- المصدر نفسه:١٥، بتصرف.

٤٢- المصدر نفسه:٥٢، بتصرف.

٤٣- المصدر نفسه:٥٣ بتصرف.

٤٤- المصدر نفسه:٥٣، بتصرف.

٤٥- المصدر نفسه:٥٣، بتصرف.

٤٦- المصدر نفسه:٥٣، بتصرف.

٤٧- المصدر نفسه: ١٤٠، بتصرف.

٤٨- الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور:١٠٢-١٠٣، بتصرف

٤٩- ينظر: تاريخ الأستاذ الإمام:١/٧١٦.

٥٠- لمعرفة فحوى الفتوى يراجع تاريخ الأستاذ الإمام:٧/٦٧٦.

٥١- محمد الطاهر ابن عاشور:١٠٢.١٠٥.

٥٢- وقد أفاض رجال جمعية العلماء في الرد على الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. ولا سيما الشيخ عبد الحميد ابن باديس. والشيخ العربي التبسي. والشيخ البشير الإبراهيمي الذي رد عليه في مقاله الشهير في جريدة البصائر تحت عنوان (أشيخ الإسلام هو أم شيخ المسلمين).جريدة البصائر. ع٢٠:١ /١

- لمزيد من الإطلاع على فتوى علماء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ينظر: الحركة الوطنية الجزائرية:٧١بتصرف.ط.١.ط٣: ١٥٨ بتصرف.
- نشر هذا الاعلان مرات عديدة في جريدة البصائر ع١٠٤ / ٢.
- نشرت هذه الفتوى في جريدة البصائر. ع١٠٤/٢
- ونشرت هذه الفتوى في جريدة البصائر. ع٩٥/١-٢.
- عرضت فتوى الشيخ ابن باديس على لجنة الفتوى بجمعية العلماء فوافقت عليها. وتبنتها مقرة مضمونها مطلقًا . يراجع نص رسالة رئيس المتجنسين التونسيين بالجنسية الفرنسية في: جريدة البصائر.ع١٠١/٥- ٦ رسالة من متجنسي تونس. عن (جمعية المسلمين التونسيين) المتجنسين بالجنسية الفرنساوية الراغبين في الرجوع للجنسية التونسية. توقيع ضيا نوري. مدينة الكاف التونسية.

❖ توضيح إدارة تحرير ولجنة الفتوى بجريدة البصائر:

ما أكثر ما سُئلنا عن هذه المسألة العظيمة. وطلب منا الجواب عنها على صفحات البصائر. ومنهم حضرة رئيس المتجنسين بتونس (الأستاذ التركي). وكاتبنا مرتين بكتابين مطولين. فأدينا الواجب الديني بهذه الكتابة. ونحن مع ذلك نحترم كل ذي رأي في رأيه. وكل ذي جنس في جنسه. ونقدر لكل ذي قيمة قيمته. ونعلم أن في أبناء الجزائر ممن رفضوا جنسيتها ولم يقصروا في خدمتها نادمين على ما فرطوا وما كنا لهم ناسين.

وهذه الآن فتوى الشيخ العربي التبسي. وتليها فتوى الشيخ ابن باديس:

فتوى جمعية العلماء في التجنيس الكلي والجزئي

فضيلة الأستاذ الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي رئيس لجنة الفتوى

١- حكم الله في التجنس والتوبة منه.

٢- حكم الله في الوصية للورثة على يد الموثق المدني والتوبة منها.

٣- حكم الله في التزوج بغير المسلمات والتوبة منه.

٤- حكم الله في استئناف الأحكام الشرعية للمحاكم المدنية والتوبة منه.

أربع مسائل حدثت بحدوث استعباد بعض الشعوب الإسلامية يوم أن تسلط الغرب القوي على الشرق الضعيف.

وهذه المسائل أحدثها مبتدعوها لإخراج المسلمين من أحكام دينهم. وإدماجهم في تلك الأمم حتى يكثر سواد المغير، ويقل عدد المسلمين. فهؤلاء المبتدعون للتجنيس على علم بتلك الحقيقة الاجتماعية الدينية (من كثَّر سواد قوم فهو منهم). فيكون التجنيس غزوا للعقائد الإسلامية، ومحاولة لتكفير المتجنس بطريق يستهوي الذين يؤثرون الحياة الدنيا على الآخرة.

وأنا أتحقق كما يتحقق كل عاقل أن هذه المكفرات لا يفعلها من رُبي في أحضان الإسلام وأُشرب قلبه حب ما جاء في كتاب الله. وإنما يرتكبها من أنشئ نشأة بعيدة عن الإسلام وتعاليمه. كما أتحقق أن كل تساهل يتساهله بعض المفتين الذين يعمون الجواب الفاحص عن السائلين في هذه المسائل، إنما يفعلون ذلك صيدًا للوظائف. أو استرضاء للسلطة. وإني لأعجب من أولئك المفترين الذين يفترون كذبًا وزورًا على إمام المصلحين المرحوم الشيخ (محمد عبده) ساعة ينقلون عنه أنه كان أفتى بحلّية التجنس أو تساهل في ذلك. وهذا كلامه الصريح القاضي بردة المتجنس. المذكور في (تفسير المنار بسورة النساء)... ألا فليكف أولئك الخراصون عن أقاويلهم وترهاتهم الزائغة. وليعلموا أنّ (محمد عبده) لا يبيح لنفسه. ولو أباحت له الأديان أن يقول بجواز مسخ الإنسانية: لأن من المباحات ما يتنزه عن أولو المروءات. وما التجنيس إلاّ نوع شنيع من المسخ. أو المحق المبيد الذي يلحق الأمم أيام هرمها.

ولنعد إلى سرد هذه المسائل التي ترجمنا لها وهي أربع:

❖ المسألة الأولى {التجنس بالجنسية الأجنبية}

التجنيس: أي صيرورة المسلم من جنس غير المسلمين برفضه لأحكام الإسلام. وإيثاره لأحكام وضعية بشرية. حتى إنه يصير من يوم إمضائه للعقد القاضي بارتحاله من أسرة الإسلام إلى أسرة غيره لا حق له في الإسلام وتشريعه. ولا في تحليله وتحريمه. ولا في آدابه وتاريخه. ولا في أحسابه وأنسابه: لأنه تركها مختارا راغبا في سواها كارها لها. وأين ذلك من قوله عز وجل: **﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً﴾** (النساء:٦٥). فهل ينطبق هذا التحكيم على المتجنس ؟ اللهم لا.

❖ المسألة الثانية {نسخ الأحكام الشرعية بالاستئناف أمام المحاكم الوضعية}

استئناف الأحكام الشرعية التي يصدرها القضاة المسلمون تنفيذًا للشريعة الإسلامية وأحكامها يستأنفها

بعض من لا دين لهم رغبة في الدنيا، وتنصلا من الأحكام الشرعية، وجريًا وراء مصلحة النفس.

❖ **المسألة الثالثة{ إنكار حكم المواريث}**

قسمة بعض الناس أموالهم بوصايا يجعلونها تنفذ بعد مماتهم. يعطون فيها من يشاؤون من ورثتهم ويمنعون من يشاؤون بحكم الهوى. واعتقاد أن ما يفعلونه من هذه القسمة الجائرة عدل. وأن قضاء الله في المواريث جور. وما درى هؤلاء الضالون أنهم بفعلتهم تلك قد فروا من حكم الله إلى هوى نفوسهم.

ومعلوم بالضرورة أن الوصية في هذا الباب باطلة شرعًا محرم تنفيذها. وكل مال أخذ عملاً بها فهو حرام آثم آخذه إثمًا لا يقل عن إثم صاحب الوصية.

❖ **المسألة الرابعة {حكم الزواج بالأجنبيات عن دين الإسلام}**

التزوج بالأجنبيات عن الإسلام اللائي يعدّهن قانون دولهن سيدات لأزواجهن قوامات عليهم. واللائي يقضي قانون دولهن على أزواجهن إثر وجود عقد النكاح بينهن وبين أزواجهن باندماج الزوج في أمة تلك المرأة. ومفادرته للشريعة الإسلامية في كل ما له صلة بذلك الزواج. وأشنع من ذلك أنّ ذريته من تلك المرأة يصيرون تبعًا لأمهم متجنسين تجنسًا يقطع الصلة بينهم وبين الشريعة الإسلامية.

فانظر رعاك الله كيف يجني الزوج على نفسه وعلى ذريته من بعده وعلى أمته الإسلامية.

فأنت ترى أن هاته المسائل المذكورة لا يأتيها من يؤمن بأن ما جاء به محمد حق. وقد كثر السؤال عنها وعن التوبة منها لمن أراد أن يتوب منها. وتساقطت رسائل الاستفتاء على لجنة الفتوى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين. فكلفت اللجنة رئيس الجمعية بكتابه فتوى في المسائل الأربع. وفي وجه الخروج منها لمن أراد التوبة والرجوع إلى دين الإسلام، ورغبت منه أن يختصر الفتوى بقدر الإمكان. ويسهل عباراتها جهد المستطاع حتى يتأتى لكل سائل فهمها جيدًا، وأن يحفظ عباراتها إن أراد. وبذلك تكون لجنة الفتوى قد بينت حكم الله تعالى في هذه المشكلات. وبلغت ما أمر الله أن تبلغه في هذه المسائل المعلومة من الدين بالضرورة. والتي لو عقل أن يدخلها الخلاف والتأويل لما جاز أن يبقى في الإسلام أصل أو فرع لا يدخله الخلاف. من الدين بالضرورة. والتي لو عقل أن يدخلها الخلاف والتأويل لما جاز أن يبقى في الإسلام أصل أو فرع لا يدخله الخلاف، وقد عرضت فتوى الاستاذ الرئيس على لجنة الإفتاء فأقرتها ووافقت على ما فيها معتقدة أنه حكم الله الذي لا يقبل الله من العبد سواه.

رئيس لجنة الفتوى

العربي بن بلقاسم التبسي

نص فتوى الشيخ ابن باديس

(حكم الله في التجنس والتوبة منه)

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ وصلى الله على محمد وآله

التجنس بجنسية غير إسلامية يقتضي رفض أحكام الشريعة الإسلامية. ومن رفض حكمًا واحدًا من أحكام الإسلام عُدَّ مرتدًا عن الإسلام بالإجماع. فالمتجنس مرتد بالإجماع.

والمتجنس - بحكم القانون الفرنسي - يجري تجنسه على نسله، فيكون قد جنى عليهم بإخراجهم من حظيرة الإسلام. وتلك الجناية من شر الظلم وأقبحه. وإثمها متجدد عليه ما بقي له نسل في الدنيا خارجا عن شريعة الإسلام بسبب جنايته.

فإذا أراد المتجنس أن يتوب فلا بد من إقلاع كما هو الشرط اللازم بالإجماع في كل توبة. وإقلاعه لا يكون إلاّ برجوعه للشريعة الإسلامية ورفضه لغيرها. فلما كان القانون الإفرنسي يبقى جاريا عليه رغم ما يقول هو من رجوعه. فإقلاعه لا يتحقق عندنا في ظاهر حاله - وهو الذي تجري عليه الأحكام بحبسه - إلا إذا فارق البلاد التي يأخذه فيها ذلك القانون إلى بلاد تجري عليه فيها الشريعة الإسلامية، وقد يكون صادقًا في ندمه فيما بينه وبين الله. ولكننا نحن في الظاهر الذي أمرنا باعتباره في إجراء الأحكام لا يمكننا أن نصدقه وهو لا يزال ملابسًا لما ارتد من أجله من أحكام تلك الجنسية، ولهذا لا تقبل توبته. ولا تجري عليه أحكام المسلمين.

والذي يقع عليه القضاء بحكم يتحقق أنه هو حكم الشريعة الإسلامية فيسعى في نقضه من غيرها هو برفضه لذلك الحكم وطلبه لغيره مرتد عن الإسلام.

فتوبة هذا بإقلاعه عن طلب الحكم الآخر أو بتنفيذه لحكم الإسلام إن كان غيره قد وقع. ومن جعل (الديسطاما) - وهي قسمة ماله بين من يشاء بعد موته على غير القسم الإسلامي، رافضًا للحكم الإسلامي- فهو مرتد عن الإسلام، وتوبته بإبطال تلك (الديسطاما) ورجوعه إلى حكم الإسلام.

ومن تزوج من امرأة من جنسية غير إسلامية فقد ورّط نسله في الخروج من حظيرة الشريعة الإسلامية الغراء، فإن كان راضيًا لهم ذلك، ومختارا له على بقائهم في حظيرة الشريعة، فهو مرتد عن الإسلام، جانٍ عليهم ظالم لهم، وإن كان غير راض لهم بذلك ولا مختار لهم ذلك على شريعة الإسلام، وإنما غالبته شهوته على ذلك الزواج فهو آثم بجنايته عليهم وظلمه لهم، ولا يخلصه من إثمه العظيم إلا إنقاذهم مما أوقعهم فيه بهجرته بهم.

عبد الحميد بن باديس

والديسطاما: كلمة فرنسية تعني العهد، أو الميثاق. وتتلخص في جملة من الإجراءات القانونية التوثيقية.

٥٣- انظر محمد الطاهر ابن عاشور:١١٤،١٠٦

٥٤- المصدر نفسه:١١٤، ١١٥.

٥٥- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام:٥-٩ بتصرف.

٥٦- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام:١١-٢٥ بتصرف.

٥٧- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام:٣٦-٦٦بتصرف.

٥٨- المصدر نفسه:١٠١.

٥٩- المصدر نفسه:١٢٥.

٦٠- المصدر نفسه:١٨٨.

٦١- أليس الصبح بقريب:٨.

٦٢- زعماء الإصلاح في العصر الحديث:١٥٨.

٦٣- ينظر: بناء النهضة العربية الحديثة:١٢٦.

٦٤- بناة النهضة العربية الحديثة.

٦٥- ﴿قَالُواْ يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُواْ إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَلاَ يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلاَّ امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾ (هود: ٨٠).

٦٦- ينظر: الصلاة

٦٧- مقدمة كتاب أليس الصبح بقريب:٢.

٦٨- أليس الصبح بقريب:١٦٠.

٦٩- أليس الصبح بقريب:١٨٠.

٧٠- أليس الصبح بقريب:٢١١.

٧١- أليس الصبح بقريب:٢٢٦.

٧٢- أليس الصبح بقريب:٢٥٠.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم وتفسيره**
- **السنة النبوية وشرحها**
- **الوثائق والمخطوطات الخاصة**. كدفاتر التخرج الزيتونة، ودفاتر إجازات الطلاب الجزائريين المتخرجين من جامعة الزيتونة.

المراجع:

- **آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس**. للدكتور عمار الطالبي، ط١، دار اليقظة العربية، بيروت،١٣٨٨هـ١٩٦٨م.
- **أركان النهضة الأدبية بتونس**. لمحمد الفاضل ابن عاشور، الشركة التونسية للنشر،تونس:١٣
- **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**. لمحمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للطباعة والنشر، تونس، ١٩٧٩م
- **أضواء على تاريخ تونس الحديث ١٨٨١-١٩٢٤م**، لعثمان الشريف بن الحاج،ط١، دار بوسلامة للطباعة والنشر.
- **أعلام الجزائر**. لعادل نويهض، ط١، دار نويهض للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩م.
- **أفريقيا الشمالية تسير**. لجوليان أندريه شارل، ترجمة: محمد مزالي، البشير بن سلامة، نشر الشركة التونسية للتوزيع، تونس،ط١، ١٩٧٦.
- **أليس الصبح بقريب**. لمحمد الطاهر ابن عاشور، المصرف التونسي للطباعة، تونس، ١٩٦٧:١٨٤.
- **بناة النهضة العربية الحديثة**، لجرجي زيدان، دار الهلال د.ت.
- **تاريخ الدولة العربية الكبرى**، لأحمد كامل المحامي،دار المعارف، القاهرة .
- **ترسيخ الصحافة التونسية**. لمحمد ابن قفصية،دار بوسلامة للطباعة، تونس.
- **التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح بجامع الزيتونة**. لطاهر الحداد،ط١، الدار التونسية للنشر،١٩٨١.
- **تفسير التحرير والتنوير**، لمحمد الطاهر ابن عاشور،الدار التونسية للنشر، تونس،١٩٨٤م.
- **تفكير محمد رشيد رضا**، لمحمد الصالح المراكشي، ط١،الشركة التونسية للنشر، ١٩٨٧م.
- **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**. لمحمد الفاضل ابن عاشور، الشركة التونسية للنشر،تونس، ط١٩٨٣،٣م.
- **الحركة الوطنية الجزائرية ١٩٣٠-١٩٤٥م**، للدكتور/ أبو القاسم سعد الله، ط٣، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٦م.
- **حياة كفاح**، لتوفيق أحمد المدني، ط١، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٧٨م. ١٩٨٢.
- **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، لأحمد أمين، ط٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧١.
- **الصراع بين السنة والبدعة**، لأحمد حماني، ط١، مطبعة البعث، قسنطينة، ١٩٨٤م.
- **العروة الوثقى**، للأفغاني ومحمد عبده، تح. مصطفى عبد الرازق، دار الكتاب العربي، بيروت .

مقالات

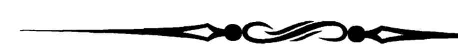
- فجر التنوير العربي الحديث الصلات الثقافية والفكرية بين تونس وأقطار المشرق ١٨٦٤-١٨٨١م، لحفناوي عمايرية، دار نقوش عربية، تونس.
- لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، لشكيب أرسلان، مراجعة الشيخ حسن تميم، ط٢. مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ.
- محمد الطاهر بن عاشور، لأبي القاسم الغالي،، تونس.
- مختصر تاريخ تونس، لحسن حسني عبد الوهاب، دار بوسلامة للطباعة، تونس. ط٤، ١٩٧٧.
- المذكرات، لمحمد خير الدين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ج١.
- المستعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي، لجوليان أندريه شارل، تعريب : محمد مزالي، البشير بن سلامة، نشر الشركة التونسية للتوزيع، تونس،: ٤٨.
- معجم تراجم الأعلام التونسيين، لمحمد محفوظ، ط١، مطبعة دار الغرب الإسلامي،، بيروت، ١٩٨٢م.
- المقالة الصحفية في الجزائر ١٩٠٠-١٩٣٠م، لمحمد ناصر، ط١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م
- النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس سنة ١٩٠٠-١٩٦٠، لأنور الجندي، ط١، دار اليقظة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م.
- نهضة الجزائر الحديثة، لمحمد علي دبوز،ط١، المطبعة التعاونية، بدمشق، ١٩٦٥م.

الرسائل العلمية غير المنشورة:

- الشيخ العربي التبسي مصلحًا، لأحمد عيساوي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الجزائر، كلية أصول الدين، سنة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

الصحف والمجلات:

- أشيخ الإسلام هو أم شيخ المسليمن، لمحمد البشير الإبراهيمي، جريد البصائر، السنة الأولى، السلسلة الأولى، عدد ٢٠، قسنطينة، الإثنين ٢٢/ ماي/ ١٩٣٦م:١.
- جريدة البصائر، السلسلة الأولى، السنة الثالثة، عدد١٠٤، الجمعة ١٦/ محرم/ ١٣٥٧هـ الموافق ١٨/ مارس/ ١٩٣٨م. ص٢
- جريدة البصائر، السلسلة الأولى، السنة الثالثة، عدد٩٥، الجمعة ١٤/ جانفي/ ١٩٣٨ م الموافق ٢٤/ذي الحجة/١٣٥٨ هـ.رسالة من متجنسي تونس، عن (جمعية المسلمين التونسيين) المتجنسين بالجنسية الفرنساوية الراغبين في الرجوع للجنسية التونسية، توقيع ضيا نور، مدينة الكاف التونسية.
- المجلة الزيتونية عدد٢، المجلد ٣، السنة ١٩٣٩م.
- مجلة الهلال المصرية، عدد١٣١، شعبان ١٣٨١هـ فبراير ١٩٦٢م: ١٢٨-١٢٩.



التيفاشي رائد علم المعادن وجواهر الأحجار

الدكتور/ بركات محمد مراد
جامعة عين شمس - مصر

«استعدت عقول أعاظم حكماء العالم النصراني، ومنهم «ألبرت الكبير» و«روجر باكون» و«ريمون لال» عند نهاية القرن الثالث عشر إلى الاعتراف بتفوق الثقافة العربية... وربما كانت المأثرة الأساسية، التي تمخض عنها الجهد في العصور الوسطى، تربيب الروح التجريبية... وترجع هذه المأثرة بدهيًا إلى جهد المسلمين حتى آخر القرن الثاني عشر، ثم انتحلها النصارى».

جورج سارتون «تاريخ العلم والإنسية الجديدة»

تفوق العرب والمسلمون الأوائل في العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة. وبخاصة علوم الجيولوجيا والمعادن والأحجار والبلورات، وكتبوا مؤلفات علمية. خلدها التاريخ العلمي للإنسانية، وعلى رأس هذه المؤلفات كتاب (الجماهر في معرفة الجواهر)[1]. لأبي الريحان البيروني. حيث وصف فيه كثيرًا من المعادن والأحجار والجواهر مثل الياقوت والألماس واللؤلؤ والزمرد والبللور، كما تناول الخواص الفيزيقية لكل منها، وهي الخواص التي يتميز بها كل معدن أو حجر كريم، وهي وليدة التركيب الكيميائي، كالصلابة، واللون، والشكل البللوري، وتوصيل الحرارة، ومعامل الانكسار، وغير ذلك من خواص فيزيقية. وقد استخدم البيروني في ذكره للخواص الطبيعية اصطلاحات علمية، لا تزال تستخدم في العلم الحديث، بل يورد في أثناء ذلك أماكن وجود هذه المعادن وطرق استخراجها وتعدينها، والقيمة الاقتصادية لكل معدن أو جوهر منها، كما يورد أوزانها النوعية

بدقة علميّة فائقة، مما يجعله رائدا من رواد علم المعادن Mineralogy، وهو في تحديده لكل ذلك لا يعتمد إلا على المشاهدة والتجربة واستخدام أدوات الوزن والمعايرة التي يصنعها بنفسه.

ويأتي التيفاشي بمؤلفات في علم المعادن والأحجار الكريمة، تنافس مؤلفات البيروني، وتكاد تتفوق عليه: لاستفادته - بلا شك - من مؤلفات السابقين عليه، كالكندي وابن سينا، والبيروني، وإخوان الصفا، إضافة إلى تجاربه الشخصيّة، وخبرته العلميّة، وممارساته التطبيقيّة في هذا المجال. ظهر هذا واضحًا في موسوعته العلميّة (أزهار الأفكار في جواهر الأحجار)، الذي أدرك الغربيون أهميته، فقاموا بترجمته إلى كثير من اللغات الأوروبية[١].

نسبه ونشأته العلمية:

هو شهاب الدين، أبو العباس، أحمد بن يوسف بن أحمد بن أبي بكر التيفاشي القيسي. ويدل هذا النسب الطويل الذي يورده «ابن فرحون» على أن صاحب (أزهار الأفكار) كان من أسرة ذات جاه وحسب ونسب، شأن الأسر التي اشتُهرت إذ ذاك بالعلم وولاية المناصب في القضاء والوزارة والحجابة وغيرها من المناصب الرفيعة. وقد شغل التيفاشي فعلاً منصب القضاء كما شغله أبوه من قبله. وكان أيضًا أديبًا شاعرًا، كما كان كذلك عم والده الفقيه محمد بن أبي العباس التيفاشي، الذي عاش في عصر الخليفة عبد المؤمن بن علي الموحدي(٥٥٥ - ٥٨٠ هـ).

وقد عاش والد التيفاشي في عصر الخليفة منصور بن عبد المؤمن الموحدي، وكان هذا الخليفة ممن يقدّرون شأن العلماء ويشجعونهم. وكان له اهتمام أصيل بعلوم المعادن والجواهر، ويورد التيفاشي قصة في كتابه. تظهر مدى هذه الاهتمامات، وتبين أيضًا أن أبا شهاب الدين التيفاشي كان له، إضافة إلى مكانته في القضاء، خبرة وتجربة بعلم الجواهر والأحجار، أورثها ابنه، الذي نمّاها وتعلق بها، حتى صار أعظم خبراء عصره فيها، وتبيّن هذه القصة، التي يوردها مؤلفنا، ما يوضح اهتمام ولاة الأمور في ذلك العصر بالمعادن والأحجار، وما يميّز حرصهم على استشارة الخبراء والعلماء في صحتها وزيفها، وتسهيل انتفاع الناس بها. وهي كذلك توضح الأسلوب التجريبي لهؤلاء الخبراء في فحصها، والتحقق منها، وهو ما يوضح جانبًا مهمًّا من منهجه العلمي في تناول هذا العلم الجديد.

وقد ولد أبو العباس أحمد بن يوسف التيفاشي «بتيفاش» - كما يقول ابن فرحون[٢] - عام ٥٨٠هـ/١١٨٤م، وتحدث عنها ياقوت في «معجم البلدان»، وهي تعدّ من قرى قفصة، المدينة التونسية المشهورة في الجنوب الغربي بتونس. وقضى أحمد بن يوسف صباه بين تيفاش وقفصة، حيث كان أبوه قاضيًا بها، وهناك سمع من أبي العباس أحمد بن جعفر المقدسي، ثم دخل تونس العاصمة، فأخذ عن شيوخها. وطمحت نفسه إلى الشرق، فسافر، وهو صغير، إلى القاهرة، وقرأ فيها على العلامة «موفق الدين عبد اللطيف البغدادي»، ثم سافر إلى دمشق، واشتغل بها على تاج الدين الكندي. ومن المعروف أنه عاد إلى وطنه ليتولى منصب القضاء في ظل الدولة الحفصية. ثم سافر بعد ذلك مرة ثانية إلى الديار المصرية، فولي القضاء فيها. وقام في أثناء ذلك بعدة

التيفاشي
رائد
علم
المعادن
وجواهر
الأحجار

رحلات إلى أرمينية والعراق وفارس، أغلب الظن، لتقصي معادن الأحجار والجواهر وزيارتها؛ إذ نجد صدى تلك الرحلات في خلال المعلومات والتجارب، التي قدمها في كتابه هذا، وفي القاهرة، التي نال فيها حظوة مكينة عند الأعيان ورجال الحكم، عكف على تأليف كتبه، ومن بين تلك الكتب كتاب (أزهار الأفكار)[4]. وقد توفي التيفاشي في القاهرة عام ٦٥١هـ/ ١٢٥٣م، وقد ناهز السبعين، ودفن في مقبرة باب النصر، حيث دفن ابن خلدون وابن هشام النحوي وغيرهما من العلماء الأعلام الأجلاء.

وقد عاش التيفاشي في عصر ذهبي لازدهار الثقافة، واعتداد الدولة برجال العلوم والفنون، وتعويلهم عليهم، وقد نتج هذا من استقرار الحكم وإحراز الانتصارات الباهرة في المغرب العربي وفي مصر والشام. وقد كان الشمال الإفريقي في هذا الجو يجذب الأندلسيين للهجرة، حيث يجدون الأمن والسلام، واتساع دائرة العمل في ظل الدولة القوية الناشئة هناك، حيث تفاعلت عقليّة المغاربة والأندلسيين تفاعلاً نلمسه في ذلك التراث الضخم من آثار أعلام ذلك العصر، الذين كانوا في رحلة دائمة بين قرطبة وأشبيلية وغرناطة وفاس ومراكش وتلمسان وتونس. وكما كانت أمصار المغرب العربي وعواصمه ملجأ لعلماء الأندلس كانت الشام ومصر ملجأ لعلماء العراق وما إليها من البلاد الفارسية.

والناظر إلى مصر والشام في القرن السابع الهجري يجد ميدانًا يفور بتيارات متعددة في التصوف الشرعي والفلسفي، وفي علوم الدين، واللغة، والتاريخ، والحكمة، والطب، والرياضيات، والفلك. ومن الناحية الاقتصادية كان العصر عظيم الأهمية أيضًا بسبب التبادل التجاري بين الشرق والغرب، وبسبب أن رجال السلطة والنفوذ كانوا لا ينفكون يبحثون عن الرصيد الذي يكنز في الخزائن من ذهب وفضة وأحجار كريمة لوقت الحاجة إليها إذا رجفت بهم راجفة من رواجف الحروب أو الفتن أو الثورات. وتفاعلاً مع هذه المطالب، واستجابة لدواعي الشهرة والحظوة، لمع نجم التيفاشي المعدّن والخبير في الأحجار والجواهر، إضافة إلى مكانته بصفته أديبًا وقاضي المذهب المالكي، ذلك المذهب الذي ظل سائدًا في الأندلس وبلاد المغرب.

وكان كتابه (أزهار الأفكار في جواهر الأحجار) الذي كتبه في أخريات أيامه (قبل وفاته بإحدى عشرة سنة) أخلد ما ظهر له من آثاره، أودع فيه حصيلة اطلاعه الغزير، وخلاصة فنه وخبرته في البحث عن المعادن والأحجار المتنوعة، وخواصها الطبيعيّة والطبيّة، والفروق الذاتيّة والعرضيّة التي تميز أصنافها المتنوعة.

مؤلفاته:

خلف التيفاشي تراثًا ضخمًا في موضوعات شتى، ولكن يبدو أنّ جانبًا كبيرًا من هذا التراث لم يحظ بالتسجيل بسبب رداءة خط المؤلف، وعدم اعتنائه بحفظ مسوداته، أو اهتمامه بتصنيفها ونسخها[5]. والمتأمل في قائمة آثاره، والباحث في كتبه، يرى أنه كان واسع المعرفة، محيطًا بكثير من علوم عصره، قارئًا لعلوم الأوائل، وأنه كان طيّع القلم، رشيق الأسلوب، مدقق العبارة، ويدور معظم اهتمامه في علوم البلدان والمعادن والطب والمعرفة الجنسية، كما أنّ له كتابات في البديع والتفسير.

وقد ورد حصرٌ لمؤلفاته في كثير من المصادر العربية والإفرنجية[٦]، وربما تكون أكمل قائمة بمؤلفاته الموجودة تلك التي جاءت في هدية العارفين للبغدادي[٧]. وهي تحتوي على:

١- أزهار الأفكار في جواهر الأحجار.

٢- المنقذ من التهلكة في دفع مضمار السمائم المهلكة.

٣- الدرة الفائقة في محاسن الأفارقة.

٤- رجوع الشيخ إلى صباه في القوة على الباه.

٥- سجع الهديل في أخبار النيل.

٦- سرور النفس بمدارك الحواس الخمس.

٧- الشفا في الطب عن المصطفى.

٨- قادمة الجناح في النكاح.

٩- الديباج الخسرواني في شعر أبي هاني.

١٠- درة الآل في عيون الأخبار و مستحسن الأشعار.

١١- نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب.

١٢- أفضل الخطاب في مدارك الحواس لأولى الألباب.

منهجه العلمي:

إن أهم مقومات العمل العلمي الواقعية والأمانة في النقل وتدوين الحقائق، وبخاصة أنه قد أخذ عن العلماء السابقين، كالكندي والبيروني، إضافة إلى خبرته بالأحجار والمعادن والجواهر المنتشرة بإفريقيا، تلك التي ذرعها في رحلاته شرقًا وغربًا، فهو يذكر في مؤلفه الأحجار التي هي من أصل إفريقي، كالزمرد الموجود بمصر والسودان، وكذلك المرجان لأنّ أصله من بلاد المغرب، وتجوله فيها، واتصاله بالتجار الأفارقة، وينفرد في مؤلفه هذا بذكر قيمة هذه الجواهر وأثمانها في العصر الذي عاش فيه في أسواق مصر وبغداد. ومن هذه الدراسة يتبين مقدار القوة الشرائية لهذه الأحجار الكريمة في ذلك العصر.

ونجد للتيفاشي التزامًا واضحًا بما اصطلح عليه اسم الطريقة العلميّة المبنيَّة على المشاهدة الدقيقة والتجربة الشخصية المباشرة، ثم القدرة الفائقة على الوصف العلمي الدقيق، والتصنيف المنطقي الصحيح، واستعمال المصطلح المعبر الموجز السليم الذوق واللغة، في عصر كانت تتشكل فيه المفاهيم والمصطلحات العلميّة على يد العلماء المسلمين في العلوم الطبيعيّة والرياضيّة بأنواعها، كما نجد له كثيرًا من التفسيرات العلميّة الصحيحة، واستقراء النتائج وتحليلها، وبناء النظريات والفروض المنطقيّة الدائمة على هذا التحليل. ويمكننا استخراج العديد من الشواهد التي تدل على تميّزه بخصائص علميّة مميزة وفريدة في كتابه هذا، منها:

نزعته الواقعية:

ومن الأدلة على نزعته الواقعيّة أنه، على الرغم من أن أسلوب عصره كان يتسم بالخلط في الكتابة العلميّة بين الصيدلة والطب وعلم المعادن وغيرها، والجمع بين الروحانيات والماديات والحقائق والأساطير، ترينا الموازنة بين كتابه الذي بين أيدينا وغيره من الكتب المؤلفة في الموضوع نفسه أنه كان أكثر تحفظًا وأكثر إمعانًا في أخذ المعرفة عن طريق التجربة، وأنه كان أقل إيرادًا للخرافات والأساطير، وحتى عند ذكره بعضها لم تكن من

عنده. بل إنه كان ينسب الكثير منها إلى مرجعها، مثل ما ذكره في باب «اليشم»، ومن خواصه ما ذكره «جالينوس» في الأدوية المفردة أنه يشفي من وجع المعدة بالتعليق عليها من الخارج"[1].

معاناته في تقصي الحقائق:

ولقد كان التيفاشي مثالاً في أخذ نفسه بالمعاناة وتجشم الصعاب في سبيل الحصول على المعلومات الدقيقة بتقصي الخبر من مصدره الحقيقي، ومن الرحلة الشاقة وراء المعدن حتى موطنه الأصلي. ولا يعدم القارئ أن يجد الكثير في كتابه من أمثلة. منها قوله في باب «الياقوت»: «أخبرني من دخل جزيرة سرنديب من التجار أن أهل ذلك الموضع، إذا لم تحدر السيول والرياح لهم من حصباء الياقوت في بعض السنين، احتالوا لتحصيله بالحيلة...الخ». وقوله: «رأيت بسوق القاهرة حجارة تباع على أنها ياقوت أزرق وأصفر. وهي مصنوعة مدنسة..إلخ» وكذلك قوله في باب «الزمرد»: «معدن الزمرد الذي يؤتى به من تخوم بين بلاد مصر والسودان خلف أسوان يوجد في جبل هناك. ممتد كالجسر. فيه معادن تحفر. فيخرج منها الزمرد قطعًا صغارًا كالحصباء. منبصة في تراب المعدن... وأخبرني رأس المعدنيين بمصر. المكلف من قبل السلطان بهذا المعدن. أن أول ما يظهر من معدن الزمرد يسمونه الطلق...الخ».

ونحن نجد صدى رحلات بعيدة شاقة قام بها التيفاشي إلى أرمينية والعراق وفارس وغيرها. كان بعضها سعيًا لتقصّي المواطن الأصليّة لبعض المعادن. ومن هذه ما ورد في باب «البازهر» قوله: وقد شاهدت ببلد جزيرة ابن عمر. وفي تخوم بلاد أرمينية، حجارة تسمى عندهم بالبازهر، وهي بيض، فيها آثار ونقط من ألوان أخر».

أمانته العلميَة والخلقيَة:

إن خير دليل على ما ألزم التيفاشي نفسه به من أمانة في النقل نورده من نصوص كتابه، حيث يقول في مقدمته:«ومع ذلك فمعظم الخواص المذكورة فيه مما جربته بنفسي، أو وثقت بصحة النقل فيه عن غيري من المتقدمين. فأحلت عليه مسندًا قوله إليه..». ومن الأمثلة على الأمانة العلميّة عنده قوله في باب عين الهر تحت خواصه ومنافعه: «هذا الحجر لم أجد له ذكرًا في كتاب من كتب الأحجار... ومما أنقله فيه عن ثقاة الجوهريين ممن دخل الهند وتجول فيها: لطلب عجائب خواص الأحجار والوقوف على غرائبها وأسرارها. ومارس هذا الفن ومهر فيه. أنّ هذا الحجر يجمع سائر خواص الياقوت الأحمر البهرماني».

وكذلك في باب «الألماس» تحت خواصه ومنافعه قوله: «ومنها ما ذكره أرسطاطاليس، وجُرِّب فصحّ. من أنه من كانت به الحصاة الحادثة في المثانة في مجرى البول. ثم أخذ حبة من هذا الحجر. وألصقها في مرود نحاس أوفضة بمصطكى إلصاقًا محكمًا. ثم أدخل ذلك المرود إلى الحصاة. فلقيها فتتت تلك الحبة الألماس الحصاة. قال أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد المعروف بابن الجزار في كتابه الأحجار: «بهذا الفعل عالجت أنا وصيفًا الخادم، صاحب المظلة، من حصاة عظيمة كانت به، وامتنع من الفتح عليها بالحديد. فلما فعلنا به هذا الفعل انسحلت الحصاة، حتى صغرت، وسهل عليه خروج ما بقي منها في البول».

كما كان التيفاشي على أمانة خلقيّة، وضحت في باب «اليشم» تحت جيّده ورديئه: «وصنعت أنا بالقاهرة المعزية، كلأها الله، من هذا اليشم أوانٍ، وأهديتها لبعض الأمراء ممن يقتني اليشم، ويحرص عليه، وعنده منه أوانٍ فلم يشك أن ما أهديت له معمول في الصين، فعرفته أنى عملته، فأنكر ذلك حتى أوقفته على الدليل فيه، وصنعت له أوانٍ بقدر وزن مخصوص اقترح به، فصدق عنده ذلك». وكان يمكن لمستغل لا يلتزم بالأمانة أن يربح من غفلة الأمير.

دقة الوصف العلمي:

لم يكن «كليمنت موليه» عربيًا كي يُظنّ أن شهادته عن البراعة في دقة الوصف العلمي للتيفاشي مجاملة: إذ يقول في بحثه بعنوان «علم المعادن عند العرب»[٩]: إن كتاب (أزهار الأفكار في جواهر الأحجار) أكثر الأعمال في هذا الباب ترتيبًا على أساس علمي وأكثرها كمالاً. ونورد بعض الأمثلة من الكتاب أدلة على صدق شهادة «موليه»، نتأمل فيها براعة الدقة في الوصف العلمي عند التيفاشي. يقول في باب الألماس تحت خواصه في ذاته: «ومن خواصه أنه يقطع كل حجر يمر عليه، وهو نفسه عسر الانكسار».

ويقول في باب «الياقوت» تحت خواصه في ذاته أيضًا: «ومن خواص الياقوت أنه يقطع الحجارة شبيهًا بالماس، وليس يقطعه شيء غير الماس»، فيكون التيفاشي بذلك قد وضع اللبنة الأولى من فكرة بناء مقياس موهز للصلادة «Mohs's Scale of Hardness» الذي لا يخلو من ذكره كتاب حديث من كتب علم المعادن، عربيًا كان أو أعجميًا. وهو مقياس لقياس الصلادة. رتب «موهز Mohs» عشرة معادن بحيث يخدش كل منها ما يليه من المعادن. ولا يخدش أي منها ما يسبقه. وهذا ما يعنيه التيفاشي بالنصين المذكورين، وإن كان البيروني أيضًا في كتابه (الجماهر في معرفة الجواهر) قد أدرك هذه الصفة (الصلادة Solidity) لمعدن الألماس. وقال إنّ منزلته بالنسبة لسائر الجواهر كمنزلة السيد المطاع للسفلة والرعاع. وذكر «أنه أصلب الجواهر... إنّ الألماس ينكأ في كل واحد من المطرقة، والسندان، إذا طرق بينهما. ويفسد وجهها»[١٠]. كما يقول: «إنّ حجر الماس يغلب جميع الأحجار، بمعنى أنه يخدشها ولا ينخدش بها» بسبب علو صلادته.

ونجد التيفاشي في باب «الياقوت» يقول: «من خواصه الثقل، فإنه أثقل الأحجار المساوية له في العظم». وفي ذلك تحديد دقيق للكثافة بأنها وزن محدد لحجم معلوم، ولقد ثبت فعلاً أن الياقوت يعد من أكبر المعادن كثافة، فلا يفوقه فيها إلا معدن آخر، هو معدن الزرقون Zircon، وبفرق يسير لا يمكن إدراكه إلا بالأجهزة العلميّة الدقيقة.

ومن أبرع الأمثلة في دقة الوصف، التي تضاهي أكثر ما جاء في الكتابات العلميّة الجيولوجيّة الحديثة، دقة ما أورده التيفاشي في أكثر من موضع في كتابة عن خاصية «التشعير»، وهي ما تعرف في علم الجيولوجيا الحديث بالمصطلح Cleavage أي التشقق، وأشار إلى أنها من عيوب الأحجار الكريمة، فقال مثلاً في باب «الياقوت» من عيوب الياقوت الشعرة، التي فسرها بأنها «شبه تشقق يُرى فيه».

وقال في موضع آخر: «من أردأ صفاته قبح الشكل والتشعير والطرائق». ولقد ثبت فعلاً أنه لا يوجد في الياقوت تشقق واضح، ولكنه تشقق كاذب -False Cleava- وهو ما فسره التيفاشي في دقة علميّة معجزة بأنه «شبه تشقيق» يرى فيه.

وفي باب «الألماس» قوله: «إذا انكسر لا ينكسر إلا مثلثًا، ولو كان على أقل الأجزاء». وفي هذا إشارة واضحة إلى خاصيّة التشقق الكامل الموازي للأوجه البلوريّة المثلثة للشكل البلوري ثماني الأوجه Octahedron، وهي أسطح انقسام تمثل مستويات الضعف في التركيب الذري للمعدن، ولذا ينكسر دائمًا موازيًا لهذه المستويات، ولو على أقل الأجزاء.

وتكلم عن التشقق أيضًا في باب «الزمرد» فقال: «من عيوبه التشعير، وهي من لوازمه، لا يكاد يخلو منه، وهي شبه شقوق خفية تظهر فيه، وهذا صحيح. فمعدن البريل الأخضر = الزمرد، يتميز بتشقيق غير واضح مواز للمنسطح القاعدي.

أما خاصية التبلور Crystals في الألماس، التي هي نتيجة تنظيم خاص في ذرات المادة داخل البلورة. والذي يختلف باختلاف المعدن. فقد كشف عنها التيفاشي حين وصف أشكال الماس بقوله: «ومن خواص الألماس أن جميعه ذو زوايا قائمة. ست زوايا. وثماني زوايا. وأكثر من ذلك». فإذا علمنا أن هذا المعدن يتبلور غالبًا في شكل ثمانية أوجه من نظام المكعب اتضحت لنا دقّة الوصف العلمي عنده في الإشارة إلى عدد الزوايا بست، أما إذا تبلور الألماس في شكل المكعب، فإن عدد زواياه الصلدة تكون ثمانية، أما الشكلان اللذان لهما زوايا «أكثر من ذلك» فهما ذو الاثني عشر وجها معينا، وسداسي ثماني الأوجه، والأخير هو الأكثر شيوعًا بين بلورات الألماس.

وتحدث التيفاشي عن خاصية معامل الإنكسار Refractive Index، فمن خواص الأحجار، لا سيما الذي يشف منها شفًّا كبيرًا كالألماس، كسر أشعة الضوء الداخلة إليها من الهواء «فمعاملات انكسارها تزيد على الواحد الصحيح، وكلما زاد معامل الانكسار كانت زاوية الانقلاب أقرب إلى البلوغ، وهي التي عندها ينقلب انكسار الضوء إلى انعكاس»[11]، يقول التيفاشي في مواضع عديدة عن خاصية «الانكسار» وأهميتها في درجات الجمال في الأحجار الكريمة، وأسماها خاصيّة «الشعاع»، فقد قال في باب «الياقوت»: «من خواص الياقوت الشعاع، فإنه ليس لشيء من الأحجار مثله». فإذا علمنا أن الياقوت يتميز بخاصيّة الانكسار المزدوج Double Refraction العالي نسبيًا، وهي الفرق بين معاملي انكساره، التي تسبب اختلاف درجة امتصاص كل من شعاعي الضوء العادي وغير العادي، لأمكن تفسير ما أورده التيفاشي عن الظاهرة، التي تسمى أيضا في المصطلحات الحديثة بالتلون الثنائي Dichroism، الذي يميز بلورات الياقوت دكناء اللون عن غيرها من المعادن الملونة. وقال أيضا في باب الألماس: «من الماس نوع له شعاع عظيم، إذا ظهر ألقى شعاعه على ما ظهر منه بالقرب من ثوب أو حائط أو وجه إنسان أو غير ذلك بنور مختلف للضوء، أشبه شيء بنور قوس قزح. وتسمى هذه الظاهرة بالتحليل الطيفي للضوء إلى مكوناته السبعة، ويعزى ذلك إلى قدرة الألماس على تشتيت الضوء وتحليله نتيجة الارتفاع الكبير في قيمة معامل انكساره».

وفي باب «الجزع» مثال عبقري على دقة الوصف العلمي عند التيفاشي؛ إذ يقول: «فأما الجزع البقرائي فهو حجر مركب من ثلاث طبقات، حمراء لا مستشف لها، تليها طبقة بيضاء لا مستشف، ويلي البيضاء طبقة بلورية تستشف، وأجوده ما استوت عروقه في الثخانة والرقة».

وهذا الوصف ينطبق تماما على الوصف الحديث لمجموعة معادن الأونيكس Onyx، التي تتكون من أشرطة من السيليكا البلورية، وأخرى متبادلة معها من السيليكا غير البلورية. وقد أشار إلى اختبار الشعلة للعناصر Element Flame Test، ويذكر الباحث الجيولوجي د. محمد يوسف حسن[12] أنّ هذا اختبار حديث في علم المعادن، يعوّل عليه كثيرا في تعرف التركيب الكيميائي للمعادن، وذلك في قوله عن «اللازورد»: «ومنها أنه إذا وضعت قطعة منه في جمر ليس له دخان، خرج لسان النار من الجمر منصبغًا بصبغ اللازورد، ويثبت لون اللازورد على ما هو عليه وبهذه المحنة يختبر خالصه من المغشوش». والعجيب في ذلك أنه حدّد شرطا في الاختبار بعدم وجود الدخان «الحجر الذي ليس له دخان»، وكأنه يقصد اللهب المختزل.

الاعتماد على المشاهدة والتجربة: الملاحظة والمشاهدة هي الأساس العلمي الثابت لكل العلوم الطبيعيّة، والتجربة ملاحظة مستثارة، لا يقنع فيه الباحث بمعرفة الظاهرة، وهي تحدث من تلقاء نفسها، بل إنه في حال التجربة يتدخل في سير الظاهرة حتى يلاحظها في ظروف هيأها وأعدها تحقيقًا لأغراضه، فهو ينصت للطبيعة حين يقوم بالملاحظة، ويستجوبها ويضطرها للكشف عن نفسها حين يقوم بالتجربة، كما يقول «كيفية»[13].

وتعد الملاحظة والتجربة أداتي المنهج العلمي. وقد أجاد التيفاشي كلا من الملاحظة والتجربة، وهذا واضح من كتابه، فمن يقرأ كتابه هذا بإمعان يجد أن هناك تعبيرًا يكاد يتكرر ذكره في كل باب مرة أو أكثر، كأنه لازمة في أسلوب التيفاشي، هذا التعبير هو «ومما جربته بنفسي»، و«مما اختبرته ووقفت عليه بالعمل»، و«قد وقفت على ذلك بالتجربة»، و«قد جربنا ذلك وفعلناه مرارًا».

وربما كان أبرز مثال على إخلاصه للمنهاج التجريبي التعبير الوارد في باب «اللازورد»: «وهذا موضع سر في عمله، قلَّ من يعرفه ... ولا يوجد في كتاب ألبتة، وإنما يلقى بالفائدة التجريبية، فإن اللازورد في هذا الموضع لم يعرف هذا السر فيه، ولم أنقله من كتاب، بل هو من جملة ما وقفت عليه بالتجربة من صحيح كيفيات الأعمال الصناعية».

وهذا نص وصفه لتجربة علميّة في عمل اللازورد الصناعي يقول: «*وقد صنع اللازورد* بالكيفية التي أنا واضعها : يؤخذ جزء من الزرنيخ الأحمر، ومثله من الزرنيخ الأصفر، وربع جزء من زاج كرماني، ومثله رمل زجاج نقي من تراب خالص، يدق كل واحد على حدة، وينخل، ويخلط، ويسقى الخل الجيد، ثم تأخذ فخارة، وتطينها بطين محكم، فيه شعر وسرقين تطيينًا جيدًا، وتترك حتى تجف، ثم تجعل فيها الأدوية، وفيها ندوة الخل بقدر لت السويق، وتسد الفخارة بخرق، وتطين رأسها، ويسجر التنور، وتدفن بحطب ثم بالسرقين، ويطين رأس التنور وكوته من أسفل، ويترك ليلة، فإذا أصبح الصباح أخرجت الفخارة من التنور، وأخرج

التيفاشي رائد علم المعادن وجواهر الأحجار

ما فيها، فإنك تجد فيه فصوصًا حمرًا، كأنها الياقوت مدورة، وكأنها الشذروان طوالا أحسن ما تراه من الفصوص، وإنما ذكرنا ذلك لتعلم أن اللازورد فيه المعدني والمصنوع على الصورة المذكورة، فتميز بينهما بالخبرة والامتحان».

ويصف تجربة علميَّة للنقش على المرجان فيقول: «ومن الناس من يتخذ منه فصوص خواتم، فإن أراد أن يكتب على شيء منها ما أحب جعل على جميع الفص أو الخاتم شمعًا، ثم عمد إلى موضع النقش منه، فكتب فيه برأس إبرة ما أحب، حتى ينكشف الشمع عن موضع الكتابة لا غير، ثم ألقاه في خل أحمر حاذق يومًا وليلة أو يومين وليلتين، ثم رفعه وأزال عنه الشمع، فإنه يجد موضع الكتابة محفورًا، قد تآكل بالخل، وبقية الفص أو الخاتم على حاله لم يتغير، وقد جربنا ذلك وفعلناه مرارًا، فكان منه ما ذكرناه».

ومن أمثلة الملاحظة وترتيب الطريقة العلميّة: لإثبات رأي أو دحضه، ما ورد في باب «البازهر» وهذا نصه: «وقد كان عندي حجر بازهر خالص حيواني، فجعلته في كيس فيه دنانير ذهب، ثم سافرت بعيدًا، فلما استقررت فتحت الكيس، وأخرجت حجر البازهر، فلم أعرفه، حتى ظننت أنه يدل على تغيير صفاته، ثم وزنته، فوجدته أقل مما كان، فزاد تشككي، ولم يكن معي من أتهمه، فعجبت من ذلك وبقيت متحيرًا في أمره، ثم جعلته في حُق صغير بعد أن لففته بأبريسم، وغفلت عنه مدة، ثم أخرجته، فوجدت الحجر الذي أعرفه أولا، وقد زالت عنه الهيئة التي اكتسبها من احتكاكه بخشونة الذهب، ورجعت إليه جميع صفاته الأولى، إلا أن وزنه نقص بما انحك منه في الكيس، ولما كان بعد ذلك جرى ذكر البازهر بيني وبين بعض حذاق الجوهريين، فعرفني أن من خاصيته أن احتكاكه بالأجسام الخشنة يغيره، فعرفته بما شاهدته في ذلك بالتجربة تصديقًا لقوله».

قدرته على التصنيف:

التصنيف Classification سمة من سمات العلم، ويقوم على أساس إدراك الخواص أو السمات المشتركة، وهو بذلك يبرز أوجه التماثل والاختلاف بين الأشياء، وله أهميته الواضحة في المعرفة العلميّة[١٤]، وفي دائرة المعارف البريطانية: التصنيف هو المبادئ التي تحكم تقسيم الأشياء لمجموعات طبقًا لعلاقة التشابه والاختلاف، أو علاقتها بنظام معين[١٥].

وقد أجاد التيفاشي - كما أجاد علماء الطبيعيات من المسلمين - هذه الوظيفة العلمية، وقد أشاد «موليه»[١٦] بالموهبة التصنيفية عند التيفاشي، وأشار إلى أنه يحسن الانتباه إلى تصنيفه للمعادن المتقاربة في فصل واحد.

فمثلاً ضمّ في مجموعة واحدة الضروب المختلفة من اليواقيت، وعالجها في فصل واحد، وهذه المجموعة تضم (البهرمان = الياقوت الاسمانجوني = السفير، الياقوت الأصفر أو الجلناري: التوباز، الجشمت = الأميشت). وهذه المجموعة متفق على صحتها علماء المعدن المحدثون.

ويقول «موليه» كذلك إن «معالجة التيفاشي

للبهرمان (الياقوت الأحمر = الروبي) والاسباذشت - الزرقون في مجموعة واحدة، وكذلك الزمرد = الإمرالد، والزبرجد = البريل، في مجموعة واحدة يدل على حرص التيفاشي وتعمقه في هذا المجال». ويشير إلى أن علم المعادن في زمن التيفاشي كان قد أحرز تقدمًا لا بأس به.

ويضيف الباحث د. محمود بسيوني خفاجي[١٧] إلى ما سبق: أنّ قدرة التيفاشي على التصنيف الحديثة مكنته من تقسيم الزمرد إلى أربعة ضروب رئيسة هي: الذبابي، والريحاني، والسلقي، والصابوني، وقال إنّ أجودها الذبابي. كما أشار في مواضع أخرى في أبواب البنفشي والبجادي والماذنج والأسباذشت إلى العلاقة الواضحة بين هذه المعادن، وقد ثبت في علم المعادن الحديث انتماؤها جميعا إلى عائلة الجارنت، وقد أشار التيفاشي إلى هذه العلاقة، وكذلك أوجه الشبه بين معادن هذه المجموعة ومعدني العقيق والبلخش في غير موضع فقال:

١- «تكون البنفش والبلخش واحد».

٢- «من الأحجار حجر يشبه البجادي، وهو الماذنج».

٣- «من الجوهريين من يجعل أصناف البنفش خمسة، ويجعل البجادي في المرتبة الخامسة منها، وبعد ذلك الاسباذشت»

٤- «أصل تكون العقيق مثل البلخش والبنفش والبجادي».

ولم تكن هذه الملاحظات وليدة مصادفة، ولكنها كانت نتيجة دقة ملاحظة وموازنة دقيقة بين هذه الضروب، مما يدل على أنه كانت له مقدرة فائقة على الدراسة العلميّة الصحيحة الدقيقة والتصنيف الصحيح، فالبنفش والبجادي والعقيق الأحمر والسباذشت والماذنج ضروب من عائلة الجارنت تتبلور في نظام المكعب، الذي يتبلور فيه البلخش أيضا. فإذا أضيف لذلك أن ألوان هذه المعادن يمكن أن توجد في ضروب البلخش المتعددة اتضحت العلاقة بين هذه المجموعة من ناحية والبلخش من ناحية أخرى.

ومن الشواهد الجليّة على قدرته التصنيفية تصنيفه لمعدن البلخش (الاسبينل) إلى ستة ضروب هي: المعقربي (شديده الحمرة)، والعطشي (أحمر صاف)، والآثاري (لون رمادي)، والنيازكي (أحمر ناصل)، والأصفر والأخضر الزبرجدي. وهذه الضروب الستة معروفة في التصنيف العلمي الحديث - كما يقول علماء الجيولوجيا - بين ثمانية ضروب بأوصافها وألوانها نفسها التي أوردها التيفاشي.

قدرته على ابتكار المصطلحات العلميّة:

المصطلح هو Term اللفظ الذي يتفق عليه العلماء؛ ليدلوا به على شيء محدود، ويميزوا به معاني الأشياء بعضها عن بعض، وهو جزء أساس من المنهج العلمي، وسمة بارزة في لغة الفلسفة والعلم، وقد أدرك العلماء المسلمون أهمية المصطلح العلمي، وخطر تحديد المعاني الواردة في أي بحث علمي تحديدًا يساعد على استنباط الأفكار وتوليدها. وهو تحقيق شرط الموضوعية في العلم.

التيفاشي رائد علم المعادن وجواهر الأحجار

والقدرة على ابتكار المصطلح العلمي المناسب ترتكز على ركيزتين أساسيتين: التعمق العلمي، والتضلع في اللغة، وقد كان التيفاشي يمسك بزمام الاثنين في عصره، وهذا واضح في قرضه الشعر وأسلوبه في الكتابة العلمية الدقيقة. وقد اتسمت لغته في كتاب «أزهار الأفكار» بتواتر المصطلحات الفنيّة الدقيقة، وكما يقول «عبد القادر زمامة»[١٨]، يستعمل التيفاشي في سبيل الدقة الفنية أوصافًا ونعوتًا خاصة، لاتجدها في كتب اللغة المتداولة، فيقول مثلا عن بعض أنواع المعادن: إنّ فيها «ذكرًا» و «أنثى»، وهو يعني الرديء والجيد، كما يقول في بعض الألوان: هذا «مغلوق» وهذا «مفتوح». وفيما يلي قائمة من المصطلحات الفنية التي ابتكرها التيفاشي في كتابه ومرادفاتها الإنجليزية الحديثة، وكذلك ما أسفر عنه اجتهاد الجيولوجيين العرب المحدثين:

م	المصطلح التيفاشي	الإنجليزي	المعرب
١	التشعير	Cleavage	التشقق الانفلاق
٢	المحك	Streak	المخدش
	الحكاكة الانحكاك	Powder	المسحوق
٣	المخدش	Hardness	الصلادة والصلابة
٤	الشعاع	Dispersion	التشتت
٥	المائية – الشفوف	Transparency	الشفافية
٦	الدحرجة	Sphericity	الاستدارة
٧	السوس	Air bubbles	فقاعات هوائية
٨	معدن	Mine	منجم
٩	الطرائق	Twins	التوائم

التأصيل (البحث في علم المعادن):

يلاحظ في كتاب «أزهار الأفكار» أن التيفاشي التزم في كل فصل بشرح سبب وجود الحجر أو المعدن؛ أي تفسير الحالة التي يكون عليها في الطبيعة، وهو يستند في معظم الأحوال على النظريات السائدة وقتئذ، والمستمدة أساسًا من نظريات الأساتذة الأولين أمثال أرسطو وبليناس. ونورد بعضًا من أفكاره عن أصول المعادن، مما يستحق الوقوف عنده؛ ليظهر به تفكيره العلمي في تأصيل المعادن، ونتأمل في بعض نظرياته التي تتقارب مع بعض النظريات الحديثة.

ففي باب «الفيروزج» في أصل تكونه من معدنه: «الفيروزج» حجر نحاس، يتكون من أبخرة النحاس الصاعدة من معدنه على مانذكره بعد في تكوين غيره من أحجار النحاس». وتعد هذه الإشارة مجمل نظرية حديثة في أصل بعض المعادن الثانوية، وهي ما يعرف الآن بنظرية الأصل الحرماني Hydrothermal. كما أنه تحدث عن رواسب البرقة Placer Deposits في باب «الياقوت» حيث قال: «الياقوت يؤتى به من معدن يقال له سحران من جزيرة سرنديب... وفيه جبل عظيم، يقال له جبل الراهون، تحدر منه الرياح والسيول الياقوت فيلقط... وأخبرني من دخل جزيرة سرنديب من التجار أن أهل ذلك الموضع، إذا لم تحدر السيول والرياح لهم من حصباء الياقوت في بعض السنين ما جرت به العادة، احتالوا لتحصيله بالحيلة التي نذكرها».

وقال في باب «الزمرد» تحت عنوان معدنه الذي يكون فيه : «وأخبرني رأس المعدنيين في مصر،

المكلف من قبل السلطان، بهذا المعدن، أن أول ما يظهر من معدن الزمرد شيء يسمونه الطلق، وهي حجارة سوداء.. ثم يحفر، فتجد طلقًا هشًا فيه الزمرد في تربة حمراء لينة، وربما أصيب العرق منه متصلاً فيقطع، وهو جيده، وأما صغيره فإنه يوجد في التراب بالنخل».

وهذا صحيح، فإضافة إلى ما ذكره التيفاشي في شأن وجود الزمرد في الصحراء الشرقية بمصر وصفه وصف دقيق من وجهة نظر الجيولوجية الحديثة، فإن الزمرد يوجد أيضا في صخور الشيست الميكائي والطلقي في مناطق تجرس وزايارا وأم كابو ووادي الجمال بالصحراء الشرقية أيضًا.

أما عن طريقة التعدين التي ذكرها التيفاشي، فهي تعني إزالة القشرة المجواة، التي يكون لونها أسود نتيجة تعرضها لعوامل التجربة القاسية . أما كلمة (العرق) هنا فهي دلالة على طبيعة مهمة لوجود الزمرد في عروق البيجماتيت غليظة البلورات. كما أنّ إشارته إلى وجود الغير منه في التراب، فهو يعني الفصوص الصغيرة، التي تنفصل من صخر الشيست الميكائي، والتي تنحدر من الصخور، وتدحرجها الرياح؛ لتركزها في رواسب البرقة بعد أن تعمل على تكورها. وأما قوله إن «ما قطع من العروق فهو القصب» فيعني في المفهوم الحديث أن بلورات الزمرد التي تستخرج من عروق البجماتيت منشورية كاملة النمو، وهذا يتفق تمامًا مع المشاهدة الحديثة.

عبقرية التيفاشي الاقتصادية:

وردت في الكتاب كلمات قد تمر على القارئ ويهملها مثل «الشهوة» و«المنفعة»، و«الغبطة»، وسنجتزئ هنا لتوضيحها، ونوضح عبقرية التيفاشي بوصفه رجل اقتصاد من الطراز الأول بموازنته برجال الفكر الاقتصادي الحديث.وأنها اصطلاحات تعد جذورا للاقتصاد الحديث. ففي قيمة الجوهر وثمنه يقول: «والجوهر يحتمل الزيادة في السوم عند الرغبة فيه، إلا أن العيب فيه لا يغتفر، وليس يسقط منه بعض الثمن، ولكن معظمه، وسبب ذلك أن المنفعة فيه إنما هي بحسن شكله وصورته بخاصيّة أخرى فيه كخواص غيره من الأحجار، فإذا عدم فيه حسن الشكل والصورة لم يبق معنى يوجب الغبطة فيه».

ونجده – وهو ما يؤكده محققا الكتاب – يتكلم عن نظرية المنفعة الحدية الحديثة، التي تعد أساسًا من الأسس الاقتصادية التي بني عليها اقتصاد عالمنا الحديث، وتنسب إلى هيرمان جوسن[١٩]، فقانون «جوسن» الأول ينص على «أن مقدار المتعة نفسها يتناقص باستمرار كلما سرنا قدمًا بهذا الاستمتاع دون انقطاع، إلى أن نصل إلى حد التشبع»[٢٠]. ويوضح جوسن هذه الفكرة عن قابلية الحاجات للإشباع بذكر تناقص الاستمتاع بقضمات الطعام المتعاقبة، والتيفاشي يطبق النظرية نفسها على تناقص المنفعة بالنسبة للؤلؤ.

ويشير التيفاشي إلى تفاوت قيمة ثمن «عين الهر»: «هذا الحجر تختلف قيمته بحسب وقوع الشهوة فيه، والعلم به وبخواصه، إلا أنه إذا وقع ببلاد العرب، ولم يطلب، يساوي المثقال منه خمسة دنانير، ويزيد على ذلك، بحسب وقوع الشهوة فيه، وهو بالهند وما يتاخمها من بلاد العرب من سائر

التيفاشي رائد علم المعادن وجواهر الأحجار

الأحجار التي ترخص أثمانها بالقرب من معدنها، وتغلو بالبعد عنها، وأخبرني رجل من أهل غزنة أنه رأى رجلا معه حجر بيع ببلده بسبعمائة دينار أو أكثر من ذلك».

نجد التيفاشي يتكلم عن «الشهوة» وقبلها في باب الجوهر تكلم عن «الغبطة»، فإذا قوبل ذلك مع القانون الثاني لجوسن الذي ينص على أنه «حتى يتسنى الحصول على المجموع الأعلى من المنفعة، يختار الفرد، الذي يجد أمامه عددا من المتع، واحدة منها، ولكن لا يتوافر له الوقت الكافي للحصول عليها تماماً، فيضطر إلى أن يحصل عليها جميعا بصورة جزئية، حتى قبل أن يتم الحصول على أعظمها. يجب أن تكون العلاقة بينهما بحيث إنه في اللحظة التي تتوقف فيها المتع تكون جميعًا متساوية». وأحكم جوسن هذا القانون وفسره على أساس أن قيمة الشيء تحسب تماماً على أساس المتعة التي تستطيع أن تحققها، ونظرًا لسير مقاديرها، وبعد تجاوز كمية معينة، لا تصبح للوحدة الواحدة أي قيمة على الإطلاق، فإن القيمة لا يجب تصورها إلا بمعان نسبية: إذ ما من شيء في العالم الخارجي له قيمة مطلقة، فالقيمة تتوقف على العلاقة بين الموضوع والذات[٢١].

الكلام السابق هو اللبنة الأولى في الاقتصاد الحديث، وواضح أنه لا يوجد اختلاف ألبتة بينه وبين مقالة التيفاشي، الذي سيدهشنا مرة أخرى عند كلامه عن قيمة أصناف اليواقيت وأثمانها: «اعلم أن أثمان جميع الأحجار وقيمتها تختلف بحسب أمرين: أحدهما في ذات الحجر، والآخر في الأسباب الخارجة عنه. فأما الذي في ذاته فأمران، أحدهما جودة الحجر ورداءته، والثاني كبره وصغره».

وأما الأسباب الخارجة عنه فمنها نفاق السوق، ووجود العرض، ومنها اختلاف البقاع في القرب والبعد عن معدن الحجر. لقد سبق التيفاشي مارشال A. Marshal ممثل المدرسة الإنجليزية الاقتصادية (١٨٤٢-١٩٢٤) فيما وصفه في كتابه Principles of Economics عن تكلفة الإنتاج كعامل يعين القيمة، وتفريقه بين تكلفة الإنتاج الحقيقية ونفقات الإنتاج، وتتكون من مشقة العمل، إضافة إلى التضحية التي يتضمنها توفير رأس المال[٢٢]. فقد أبرز التيفاشي أهمية العرض والطلب في قوله نفاق السوق، وقرب معدن الحجر وبعده الذي تتوقف عليها نفقات الإنتاج، وأوضحها في قيمة المرجان وثمنه، الذي يجلب من إفريقية إلى الإسكندرية، حيث يُجلى وينحت ويثقب، ويبلغ سعره في الإسكندرية ضعفي سعره بإفريقية، وثلاثة أضعافه بحسب كثرة جلبه وقلته.

وإضافة إلى ذلك أعطى التيفاشي صورة واضحة عما يجري في الأسواق من نظم التجارة، ففي قيمة البازهر وثمنه وضح لنا كيفية بيع الأحجار، فهي تعرض أولاً على أمين السوق، ثم تدفع إلى الدلال. وقال في قيمة «الياقوت» وثمنه: «ونحن نضع قيم الأحجار التي نذكر قيمتها في هذا الكتاب بحسب اعتبار سوقها في موضعين وهما بغداد ومصر؛ إذ كانا كالوسط الذي نسبة سائر الأطراف إليه واحدة». ■

الحواشي

١- حققه المستشرق سالم الكرنكوي، وطبع في حيدر آباد الدكن بالهند.

٢- طبعة المستشرق «راو» مع ترجمة لاتينية، ثم طبع مع ترجمة إيطالية عام ١٨١٨م بفلورنسة، وأعيد طبعه في بولونيا عام ١٩٠٦م.

٣- حققه وقام بالتعليق عليه كلّ من الدكتور محمد يوسف حسين، والدكتور محمود بسيوني خفاجي، من علماء الأزهر في علوم الجيولوجية، وطبع الكتاب بالهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٧م.

٤- الديباج المذهب:٩٧.

٥- راجع نثار الازهار في الليل والنهار :٢

٦- ينظر: صبح الأعشى، وهدية العارفين، ومقدمة كتاب تاريخ العلم، وتاريخ الآداب العربية .

٧- هدية العارفين:١/٩٤.

٨- أزهار الأفكار:١٧، ١٨.

٩- Essai Sur la Mineralogie Arabe. Journ. Asiatique, Serie V1, NO11, PP.5- 81

١٠ الجماهر في معرفة الجواهر:٩٤، ٩٦، معادن الزينة :٢٣.

١١- بحث عن الأحجار الكريمة:١١٦، ١١٧.

١٢- ينظر: أزهار الأفكار مقدمة المحقق:٢١- ٢٢.

١٣- خصائص التفكير العلمي : مجلة عالم الفكر:مج٣ / ع ٤ / ١٥٨، ومدخل إلى الطب التجريبي:٣٤.

١٤- الموسوعة الفلسفية العربية:٢٥٧.

١٥- The New Encyclopaedie Britannica: Volum 3, p:356.

١٦- Essai Sur la Mineralogie Arabe. Journ. Asiatique, Serie V1, NO11.p:5-81.

١٧ أزهار الأفكار، مقدمة المحقق.

١٨- مجلة المجمع العلمي العربي:١/٣٩.

١٩- Entwicklung der Gesetze des Menschen verkehrs undder daraus Fliessenden Regelen FUR menschliches Handeln Gossen, H,H, 1854.

٢٠- تاريخ الفكر الاقتصادي :٣٦٦.

٢١- المصدر نفسه:٣٦٦ .367 -

٢٢- المصدر نفسه: ٣٨٩ 390 -

المصادر والمراجع

- **بحث عن الأحجار الكريمة**، للدكتور أحمد زكي، المجمع المصري، ١٩٣٥م.
- **تاريخ العلم**، لجورج سارتون، ١٩٣٧هـ.
- **تاريخ الفكر الاقتصادي**، لإريك دول، تر. راشد البرواني، القاهرة، ١٩٦٨م.
- **خصائص التفكير العلمي**، للدكتور توفيق الطويل، مجلة عالم الفكر، مج٣، العدد ٤، الكويت، ١٩٧٣.
- **صبح الأعشى**، للقلقشندي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٦٣م.
- **مدخل إلى الطب التجريبي**، لكلود برنار، القاهرة، ١٩٧٦م.
- **معادن الزينة**، لمحمد فتحي عوض الله، كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٨٢م.
- **الموسوعة الفلسفية العربية**، لمعن زيادة ورفاقه، بيروت، ١٩٨٦م.
- **نثار الأزهار في الليل والنهار**، لابن منظور، ط١، القسطنطينية، ١٣٩٨هـ.
- **هدية العارفين**، لإسماعيل البغدادي، استانبول، ١٩٥١م.



المياه ووسائل استنباطها في مؤلفات الفلاحة العربية

الدكتور/ صباح إبراهيم الشيخلي
جامعة بغداد - العراق

المقالات العلمية

أصبح من المعروف الآن بين الباحثين أن لكتب الفلاحة العربية، التي ألفت في عصور الازدهار الإسلامي، أثرًا كبيرًا في تقدم العلوم الزراعية في العالم، فقد عالجت هذه الكتب كل الأبعاد المتعلقة بالتربة واستصلاحها وملائمتها للنبات والمياه من حيث طبائعها وأنواعها وأساليب استنباطها، والأسمدة بأنواعها وطرق استخدامها. والمناخ والأهوية والتقويم الزراعي، وفصلت الكلام عن زراعة كل أنواع المحاصيل الزراعية وأصنافها، إضافة إلى اهتمامها بالفلاحين، ووقاية المزروعات، ومكافحة الآفات الزراعية، والصناعات الغذائية، وخزن المحاصيل والمنتجات الزراعية، وكذلك الثروة الحيوانية، فجاءت بحق شاملة لكل العلوم والمعارف الفلاحيّة، فكانت كما وصفها أحد الباحثين المحدثين «موسوعات زراعية»[1].

عرض مؤلفو كتب الفلاحة المعارف والعلوم الفلاحية وفق منهج علمي صحيح، وبأسلوب سهل مفهوم، فعكست بذلك خصوصية العلماء العرب المسلمين في التأليف الفلاحي من حيث التنظيم والعرض والمعرفة[2].

ومن خلال قراءة كتب الفلاحة العربية المتوافرة بين أيدينا اليوم، التي ألفت ما بين القرن ٣هـ، والقرن ٩هـ/١٢-١٨م، نجدها قد تميزت بتنوع مصادرها؛ فقد اعتمد مؤلفوها على من سبقهم في الكتابة عن الفلاحة وما يتصل بها من

معارف، فنقلوا العديد من النصوص معزوّة إلى أصحابها[٣]، مما يدل على الأمانة العلمية والمنهج البحثي الصحيح عند مؤلفيها. وقد ساعدتهم ثقافتهم العالية[٤] في دراسة تلك النصوص ونقدها وتطورها، ولم يكتفوا بذلك، بل قام بعضهم برحلات علمية إلى أقاليم الدول العربية الإسلامية للاستفادة من التجربة الفلاحية والمعرفة فيها[٥].

إن عملية النقل والأخذ، التي قام بها مؤلفو الفلاحة العرب عن سابقيهم، لم تكن نقلاً محضًا، بل عرضوا ما وجدوه للدراسة، فأخذوا اللب، وطرحوا القشور[٦]، واهتموا بما أجمع عليه الحكماء، وما جربوه[٧]، ولم يكتفوا بذلك، بل عمدوا إلى التجربة وسيلة للتأكد مما وصل إليه السابقون، فرفضوا بعضها، وقبلوا وعدلوا وأضافوا إلى بعضها الآخر، وما لم يستطيعوا إثباته بالتجربة والاختبار دونوه ونسبوه إلى أصحابه، مستخدمين عبارات دالة على عدم اليقين، مثل «زعم، وزعموا»[٨].

وهكذا كانت التجربة مصدرًا مهمًّا من مصادر كتب الفلاحة، ومنهجًا اعتمده مؤلفوها، من أجل التطوير والتوصل إلى الحقائق العلميّة، ثم جعلوا باب البحث بعد ذلك مفتوحًا لمن يأتي بعدهم لمزيد من التجارب والتعديل والتطوير في ميادين المعرفة الفلاحيّة، ولعل خير من جسّد ذلك من مؤلفي كتب الفلاحة ابن وحشيّة (ت٣هـ/ ٩م)؛ فبعد اعتماده على الأقدمين وتطوير آراء وأفكار كثيرة قال:

«قد يجوز أن يكون فيكم معشر أبناء البشر الآتين بعدنا في الزمان المستقبل من يكون أجود استنباطًا منّا، وأقوم فكرًا، وأوفر عقلاً، فيهتدي من الفلاحة أكثر مما اهتدينا»[٩].

ولكن كانت مؤلفات الفلاحة قد ضمّت بين صفحاتها معارف وعلوم زراعية متنوعة، فقد اخترنا موضوع (المياه ووسائل استنباطها) للبحث والدرس؛ لنصل إلى معرفة مدى مساهمتها في بناء أسس علم المياه الحديث.

المياه: طبائعها، وتشكلها، وأهميتها:

لا نبالغ إذا ما قلنا إننا، حالما ندخل في طيات مؤلفات الفلاحة العربية، نلاحظ الدور الحيوي للمياه في علم الفلاحة، فهي تدرس في المقدمة مع عنصري التربة والأسمدة، وقد أسهمت هذه المؤلفات في عرض أبعاد عديدة وشرحها. تخص المياه، ونحاول تفحصها ومعرفة أهمية ما احتوته.

يعرف ابن وحشية، صاحب أقدم كتاب عربي في الفلاحة، وصل إلينا حتى الآن، الماء بقوله: «فأما جوهر الماء وطبيعته فهو جسم منبسط عرضا، جارٍ بلطافته، وهو في جملته كري الحملة، بمنزلة كرة محيطة بكرة الأرض، إما على سطوحها، وإما حواليها؛ لأن الأرض لما كانت في جملة شكلها كهيئة الكرة، وكان الماء محيطًا بها، صار الماء أيضًا كهيئة الكرة ضرورة؛ لتشكله بشكل ما يحيط به[١٠].

أما الحاسب الكرخي الذي يُعدّ أول من أسس علم المياه، ووضع له القواعد العلميّة الصحيحة، بسبب ما جاء في مؤلفه (إنباط المياه الخفية) من نظريات ومبتكرات رائدة، سبق بها عصره وزمانه، تخصّ علم المياه ووسائل استنباطها[١١]، فقد أكد أنَّ الماء الذي خلقه الله، وجعل له، كما للأرض والكواكب والهواء، مكانًا خاصًّا له يطلبه بحركته[١٢]، كما أكد ما قاله ابن وحشية عن طبع الماء: «إنه في حجرية، يطلب شكله الكري، فإذا وجده لم يجر به... ولما أراد الله تعالى ذكره أن

يكون جريه وانتقاله من مكان إلى مكان، ويكون الأرض ذات بر وبحر، عليه الحيوان البري والبحري، والزروع وأثمار النبات وأنواعه، والمعادن، وسائر ما فيه عمارتها... خلفها ذات جبال وشعاب وبقاع، وصعود، وحدود، وقلاع، ووهاد، من حجر كثير الأنواع، وطين مختلف اختلافًا كثيرًا، حتى صارت الخطوط الخارجيّة من مركز العالم إلى سطح الأرض ليست متساوية، وجرى الماء من المواضع البعيدة إلى المواضع القريبة إليه...»[١٣].

وبهذا يكون الكرخي قد توصل إلى أنَّ جريان الماء في الأرض يعود إلى اختلافات في شكل الأرض وطبيعتها، وهذا ما يعززه العلم الحديث اليوم.

ونعود إلى ابن وحشية، الذي أفرد بابًا خاصًا للكلام عن «اختلاف طبائع المياه واختلاف أفعالها بحسب مواقعها من مسامته الشمس في القرب والبعد»، فقال: «اعلموا أنَّ المياه تختلف طبائعها لذلك أفعالها وأسباب اختلاف طبائعها كثير، فمنها طبيعة الأرض التي يكون فيها أصل مخرج المآثم الأرضيين، التي يجري إليها وعليها الماء بعد وصوله من ينبوعه، ثم إلى الجهة التي يجري إليها، وأصل ذلك وسببه الأول قرب تلك المواضع وبعدها من مدار الشمس والقمر له»[١٤]. وهكذا تكون طبيعة الأرض، التي ينبع الماء منها، والتي يسير عليها، وموقع الماء من الشمس، أثر في تشكيل طبيعة الماء من حيث الحلاوة والمرارة والملوحة والعذوبة. وأخيرًا يخلص ابن وحشية إلى القول إنّ:

«الماء مختلف في الطعم وفي الخفة والثقل والقبول وعدم القبول اختلافًا بلا نهاية عن الأصل الأول الذي اصطفاه، وإذا كان هذا هكذا فنحن وسائر الناس عاجزون عن إدراك طبائع المياه كلها وعن أوصافها كلها»[١٥]. وبذا يكون ابن وحشية، بعد أن وضّح سبب اختلاف طبيعة الماء، أقر بإصرار عجز الإنسان عن الوصول إلى كل ما يتعلق بطبيعة المياه ومميزاتها.

أما عريب بن سعد، الذي ألف كتابًا سمّاه (الأنوار)، وخصصه للتقويم الزراعي، فقد ذكر أن العرب قد ربطوا بين حركة الكواكب وما يحدث من ظواهر طبيعيّة على الأرض، كسقوط الأمطار والريح والبرد والحر[١٦]، فبمعرفتهم لمنازل الكواكب «حددوا علامات لأمطارهم وأرياحهم وتقلب أزمانهم»[١٧]، وبذلك ربطوا حركة المياه في الطبيعة بحركة الكواكب.

اهتم مؤلفو كتب الفلاحة في الكلام عن دورة المياه في الطبيعة، التي هي وراء تشكيل المياه السطحية والجوفية، التي تعتمد عليه الحياة في الأرض. ولعل الكرخي خير من كتب عن ذلك، فهو يقول:

«إذا كان فصل الشتاء كثف الهواء، واشتد البرد، واستحال إلى الماء استحالة قوية، ووقعت عليها (الأرض) الثلوج العظيمة، لا تنقطع شتاءً ولا صيفًا، فإذا اشتد الحر بها بمسامتة الشمس إياها ذابت، وصار ذوبانها مادة للعيون والأنهار والأقنية والآبار، وجرى مياهها في عروق الأرض والخروق التي في بطنها، فصارت مادة في أمكنة بعيدة»[١٨].

ثم يكمل القول في موضع آخر:

«وإذا اشتد حر الشمس في الصيف أتت على بقايا الثلوج، وأذهبت رطوبات الأرض، ورققت الماء، حتى يستحيل إلى الهواء، ولله تعالى في ذلك حكمة بالغة»[١٩].

وأخيرًا يلخص الكرخي ما كتبه عن دورة المياه في الطبيعة بقوله: «والأصل في كل ذلك أنه إذا كثف الهواء في الشتاء تكوّن ماء، وإذا رق الهواء في الصيف صار يأخذ من الماء، فاستحالة كل واحد منها إلى الآخر بقاء العمارات والحيوان على وجه الأرض»[٢٠]. إنّ هذه الحقائق عن دورة المياه في الطبيعة، التي جاءت في كتب الفلاحة العربية، أقرها العلم الحديث اليوم[٢١].

وعن فوائد المياه وأهميتها لدينا في كتب الفلاحة العربية آراء عدّة: فابن وحشية يذهب إلى القول: «إنّ للماء منافع كثيرة لا تحصى. فهو مقيم الحياة في الحيوان، وكذلك فعله في النبات، وإمداده لها بحفظه للرطوبة الأصليّة التي في أجسام الحيوان، التي هي مركب الحرارة الغريزية. والحرارة الغريزية هي الحياة بعينها»[٢٢]. ثم يعدد فوائد أخرى منها حفظ النبات من التهافت، واليبس، والجفاف[٢٣]، وأنه يعين أحشاء الحيوان المختلفة على الهضم، ويقيم قوى الأبدان، ويبرد الأحشاء، ويعدل الطبع، وغيرها[٢٤].

وعدد صاحب كتاب (مفتاح الراحة لأهل الفلاحة) فوائد الماء للنبات بصورة تفصيليّة مستعينًا بنصوص من كتب من قبله، وبخاصة ابن وحشية، وملخص ما جاء عنده:

١- إنَّ الماء هو الذي يحمل معه «بذور النباتات وعروقها إلى مواضع تقيم فيها، ويساهم هو والهواء وأشعة الشمس في إنبات النبات»[٢٥].

٢- ينمو النبات بالمادة التي تمدّه، وهي الماء والأجزاء اللطيفة من الأرضيّة، فيزيد جسمه، فتسمى تلك الزيادة والغذاء نموًّا[٢٦]. فالماء عنده بمنزلة الغذاء للنبات[٢٧].

٣- إنَّ الماء يحدد نوع النبات ويشاركه في هذا التحديد الأرض والهواء مع شيء ما من مدار الشمس ومسامتة الكواكب[٢٨]. ويذهب صاحب كتاب (مفتاح الراحة) إلى أنّ أصحاب الفلاحة ذهبوا إلى أن «النبات يفسد لاختلاف الماء والأهوية والأرض. إما بالجودة أو بالرداءة، فيختلف شكله ومذاقه»[٢٩].

أنواع المياه:

اهتمت كتب الفلاحة بتصنيف المياه إلى أنواع، فقد صنف ابن وحشية المياه بصورة عامة إلى نوعين، لا ثالث لهما:

١- الينابيع الجارية على سطح الأرض. وهي الأنهار: لأنَّ الأنهار عنده أصلها ينابيع.

٢- الماء الخارج من عيون الحفائر التي في غور الأرض القريبة والبعيدة[٣٠].

وقال بهذا التصنيف الكرخي أيضًا[٣١]، وأضاف أنَّ كل المياه الموجودة على وجه الأرض الجارية، والتي في باطنها مادتها «من مكان أبعد من المركز من موضع ظهوره وجريه. وقرر أنه لا يجوز غير ذلك بوجه من الوجوه»[٣٢].

وإن موارد هذه المياه (الأنهار والأودية والعيون والينابيع) هو الأمطار والثلوج المتراكمة في الجبال، «فلو انقطعت قلّت المياه، وأدى ذلك إلى خراب الأرض»[٣٣]. إنَّ ما ذهب إليه الكرخي عن أصل المياه في وجه الأرض وباطنها قبل أكثر من ١٠

المياه ووسائل استنباطها في مؤلفات الفلاحة العربية

قرون من الزمان هو اليوم أمر مسلَّم به في علم المياه.

أنواع المياه في كتب الفلاحة:

أولاً- المياه الجارية:

١- المياه العذبة: وهي المياه المتأتية من مياه الأمطار، ومن ذوبان الثلوج، والتي تجري «في تربة عذبة أو على الرشراش والحصا، لا يكون في مجراها شيء»[٣٤]. والعذوبة هي الطعم التفه، وهي أخف المياه وزنا، وأرفقها لتغذية الناس والنبات»[٣٥].

٢- المياه التي تتغير بتغير التربة التي تجري عليها، كأن تكون فيها نباتات الماء أو المعادن المختلفة، فيصبح ماؤها مالحًا، أو مرًّا أو كبريتيًا، أو نفطيًا، أو زئبقيًا، أو زرنيخيًا، وما إلى ذلك[٣٦]. أو يحدده طبيعة مخرجه من العيون والينابيع أيضا[٣٧].

أ- المياه الخفية:

وهي المياه الموجودة في باطن الأرض، وهي ثلاثة أنواع على حد تقسيم الكرخي:

١- ماء أصلي ساكن في جوف الأرض، يجري مجرى الدم في بدن الإنسان، لا يزيد بزيادة الأمطار، ولا ينقص بنقصها، ولا يتغير حاله، إلا شيئًا قليلاً، قد غمر أكثر جرم الأرض... وهو مثل البحر فوقها...[٣٨].

٢- ماء دائم الجريان تحت الأرض، مادام سبب وجوده موجود، وهذا ماء ناشئ من تحول الهواء الذي يتسرب إلى بطن الأرض إلى الماء[٣٩].

٣- ماء التراب «وهو الماء الذي يكون من الأمطار، يفيض في خلاء الأرض حتى يبلغ إلى حاجز السطح، ويقف، فإذا أنشئت قناة في هذا الماء جرى بقدر مادته، ثم انقطع وقت انقطاعها، وهو ماء غير أصلي»[٤٠].

ويذهب الكرخي إلى القول: «إنّ اختلاف طبيعة الأرض أدى إلى اختلاف المياه الجوفية، فلوجود الحواجز الكثيرة القائمة والمسطحة والمائلة في باطن الأرض صار وجه الأرض إما عيونًا قوية أو ضعيفة، وإما مغيضا، وإما نزًّا باقيا مع الدهون، وإما يابسا لا يوجد فيه المائية إلا في قعر بعيد، وإما مفيضا لا يروى قط من الماء إلا وقت الفيضان»[٤١].

وفي عدد من مؤلفات الفلاحة نجد تصنيفًا وتحديدًا للمياه التي تغذي النبات ويصلح بها، وهي:

١- مياه الأمطار:

«وهو أفضل المياه وأحدهما، يجود به النبات من الخضر والثمار وغيرها»[٤٢]، وسبب ذلك، كما يقول ابن بصال، يعود إلى عذوبته ورطوبته واعتداله وتقبل الأرض له قبولاً حسنًا، كما أنه يغوص فيها بجميع أجزائه، ولا يبقى له أثر على وجه الأرض، وهو يلائم الخضر التي تقوم على أصل لطيف، وتألف الهواء؛ لأنّ طبعه مشاكل لطبع الهواء[٤٣]. وماء المطر الملائم للنبات (والحيوان والإنسان) يقسم على ثلاثة أقسام:

أ- المطر المسمى بـ «المنخل الدقيق الضعيف»، وهو المطر الخفيف الدائم لأربع وعشرين ساعة.

ب- المطر المسمى بـ «الغسال»؛ لأنه يغسل الأرض المالحة والنُّزه والحديقة، ويصلحها مادام عليها[٤٤].

ج- الماء «الكدر، وهو الماء السيل إذا قام في الأرض، وخلف فيها ترابًا كثيرًا أصلحها، وعلى مقدار كدره يكون كثرة نفعة، وعلى مقدار كثرة نفعه يكون جودة إصلاحه»، وذلك لأنه يجمع للأرض لونين من الصلاح أحدهما: غسل الماء لها وتبريدها، والثاني: تخليفه فيها ترابا لطيفا؛ لأن الماء ليس يحمل من التراب إلا لطيفه ولبه، فإذا كانت الأرض تحتاج إلى تبريد فهو يبردها، وإن كانت تحتاج إلى تقوية لضعف فيها أورقة، فالضعف الذي يخلفه الماء الكدر فيها، ويخالط ترابها، يصلح فسادها من جهة الرقة والضعف، ويقوم لها مقام الزبل المصلح. فإذا كانت مالحة غسلها من الملوحة برطوبته... وإن كانت مرة فعل ذلك بها أيضًا من الغسل للمرارة ومخالطة للعفن، فيزيل المرارة، وإن كانت حلوة فهو أصلح لها... وإن كانت منتنة الريح فالماء العذب والتراب الغريب الطيب، الذي خلفه الماء الكدر فيها، يختلط بها ويصلح ريحها[٤٥].

٢- مياه الأنهار:

تصلح مياه الأنهار العذبة لسقي كل النباتات والخضر (وللإنسان)[٤٦].

وتختلف مياه الأنهار في طبائعها باليبوسة والرطوبة والبرودة، وهي عمومًا تذهب برطوبة الأرض التي تسقى بها، فيحتاج ما بها من النباتات، ولا سيما الضعيفة، إلى التزبيل الكثير في فصل الشتاء خاصة؛ لضعف أصولها وقلة اجتذابها الرطوبة؛ لضعف ذهابها تحت الأرض[٤٧]. ومن فوائد مياه الأنهار أنها باردة مفرطة بالبرد في فصل الشتاء، فتقتل الدود المتولد في الأرض وفي أصول الأشجار، فتصلح بذلك، ويكثر حملها[٤٨].

٣- مياه العيون والآبار العذبة الحلوة:

تصلح لسقي الخضر وجميع مايزرع في البساتين من جليل ورقيق. وهذا الماء بطبعه ثقيل بخلاف ماء المطر، وهو يوافق ماله أصل (مثل الجزر والفجل واللفت): لأنّ هذا النبات يألف الأرض، فهو مشاكل لماء العيون والآبار. وهذا النوع من المياه متقلب حسب الفصول، فيكون عند شدة برد الهواء دافئًا لينًا، فيحرّك الخضر إذا سبقت فيه بعد أن توقفت عن النمو، ويصل في فصل الحر وشدته ببرده[٤٩].

وهناك تقسيمات أخرى للمياه حسب طبيعتها منها:

أ- المياه الثقيلة والخفيفة والرقيقة والسخينة والعذبة والكريهة[٥٠].

ب- الماء العذب ثم المالح والمر والقابض العفص، ثم المياه التي يغلب عليها طعم إحدى المعادن. ويوضح ابن وحشيه منافع كل نوع منها ومضاره، وكيفية تغير طعومها[٥١]. كما يفرد الكرخي في كتابه بابًا خاصًا لإصلاح المياه الفاسدة كما يسميها[٥٢].

استنباط المياه:

وجه مؤلفو كتب الفلاحة العربية عناية شديدة إلى قضية الاستنباط والاستدلال عليها والحيلة في إخراجها، والإفادة منها، وأكدوا أنّ ذلك لا يتم إلا بمراجعة أمور عدّة، وباستخدام وسائل متنوعة.

المعارف:

إنَّ المعارف التي يجب على المهتم بإنباط المياه معرفتها كثيرة ومتنوعة، بعضها عامّ، والأخرى جاءت مرتبطة بتجارب واختبارات متعددة.

ولعل الكرخي خير من اهتم فدوَّن المعارف اللازمة باستنباط المياه. فقد ذهب إلى أنّ معرفة طبع الأرض والماء وكيفية وضعهما وخلقتهما، وصفة حال الماء سوف يحقق معركة كبيرة في صناعة إنباط المياه[٤٣]. ومن أجل تحقيق ذلك بدأ بوصف الأرض وكيفية وضعها وبيان موضعها من العالم، فقال بكرويتها (استدارتها غير صحيحة)، وكيف خلقها الله ذات سطح متنوع «جبال وشعاب وبطاح وصعود وحدود وتلاع ووهاد من حجر كثير الأنواع، وطين مختلف اختلافًا كثيرًا» فكان أثر في جريان الماء في الأرض[٤٤]. وقال: إنّ العناصر الأربعة في الحياة الماء والأرض والهواء والنار. لكل منها مكان خاص به، يطلبه بحركته، وأن هناك علاقة بين الجاذبية إلى مركز العالم الذي خلقه الله، وبين طلب الماء والأرض الكثيفين للمركز[٤٥]. ثم اهتم بالكلام عن الماء وجريانه وانتقاله من مكان إلى مكان بسبب اختلاف طبيعة الأرض، ومن ثم اختلفت أشكال الماء التي على وجه الأرض[٤٦]. ودورة المياه في الطبيعة التي سبق أن فصَّلنا القول بها.

ومن المعارف، التي يرى الكرخي ضرورة معرفتها من أجل إنباط المياه، حركات الأرض وأثرها في تغيير سطح الأرض وانتقال المياه، كالزلازل وأثرها في حدوث خلل في التربة بسبب خروج البخار المتجمع في باطن الأرض، وأثر ذلك كله في ظهور ينابيع وعيون على وجه الأرض[٤٧].

وملخص ما يمكن قوله أنَّ الكرخي ذهب إلى أن معرفة سطح الأرض وباطنها ومعرفة ظواهر الكون الطبيعيّة المختلفة تمكن الإنسان من تحقيق معرفة كبيرة في صناعة إنباط المياه. أما ابن وحشية فقد أكد أنه من أجل «استخراج المياه المحيية للنبات والحيوان، سواء الينابيع الجارية على الأرض، أو الماء الخارج من عيون الحفر التي في غور الأرض قريبًا أو بعيدًا، لابد من معرفة الرياح الهابة من زوايا العالم وجهاته، ففيها دلائل قوية على وجود الماء في منطقة ما أو عدمه»[٤٨].

والرياح في أصولها الأربعة:

١- رياح الشمال، وهي باردة جافة، وتكون الأرض التي تهب عليها يابسة جافة لشدة البرد عليها.

٢- رياح تهب من الشرق تسمى (رياح الصبا) وهي حارة يابسة، فإذا هبت على منطقة جففتها تجفيفًا كافيًا، حيث تفنى الرطوبة.

٣- رياح تهب من الجنوب حارة رطبة أكثر من غيرها، وأكثر ماءً ظاهرًا وباطنًا، ولكن حرارتها تؤدي إلى ملوحة المياه فيها.

٤- رياح تهب من جهة الغرب تسمى (رياح الدبور)، وهي باردة رطبة، ولذا فالمناطق التي تهب عليها هذه تحتفظ برطوبتها، وتزيدها الرياح رطوبة، ولذا فالمياه فيها ظاهرة للعين (جارية) ومياه كامنة[٤٩].

ولم ينس ابن وحشية أن يشير إلى وجود أنواع من الرياح، تهب من جهتين من الجهات الأربع

المذكورة أعلاه، فتحمل صفات الاثنين، ومن هذه الرياح الجديدة تتركب رياح أخرى مركبة الصفات، حتى يصل عددها إلى اثنتي عشر نوعًا[٦٠].

وهكذا، وبتحديد الرياح التي على البقاع والجبال نستطيع تعرف وجود المياه فيها من حيث الكثرة والقلة أو العدم.

وسائل الاستدلال على المياه في الأرض:

تهتم كتب الفلاحة العربية بوسائل الاستدلال على المياه في الأرض من أجل إنباطها والاستفادة منها.

١- فيما يخص المياه الجارية (الأنهار) تخرج من غير عملية حفر الأرض والوصول إلى المنابع، فينابيعها تفور فورًا إلى الأعلى بماء كثير يجري مكونًا الأنهار. وكل الذي نعمله تسهيل طريق هذه الأنهار وتمكينها من الجريان. ثم توصيلها إلى حيث الحاجة إليها بحفر السواقي والأنهر الصغيرة، وبانتقاء الأرض الصالحة لذلك بعد دراستها من حيث الرطوبة واليبوسة، ويكون عادة اختيار الأرض المعتدلة بين الصلبة والرخوة، وحبذا لو كان بها شيء من الرمل[٦١].

٢- فيما يخص استنباط المياه الخفية؛ أي الموجودة في باطن الأرض على عمق قريب أو بعيد، لابد، أولاً وقبل كل شيء، من الاستدلال على المياه في بطن الأرض السهليّة أو الجبليّة، ويكون هذا بوسائل عدة منها:

أولا: الاستدلال بالحواس:

ذهب مؤلفو كتب الفلاحة إلى أن استخدام حواسنا (من نظر ولمس وسمع وشم) تعد خير وسيلة لمعرفة وجود الماء أو عدمه في باطن الأرض، قربه أو بعده من سطحها، وكذلك على جودة الماء أو رداءته:

أ- النظر:

١- بوساطة النظر نستطيع أن نتعرف وجود الماء في الأرض: فإذا رأينا أرضًا جبليّة أو أرضًا منبسطة متصلة بها فإن هذا يعني وجود الماء[٦٢].

٢- النظر إلى وجه الأرض من حيث النعومة والخشونة. فالخشونة تدل على عدم وجود الماء[٦٣]. وإذا كانت كثيرة الرمل والرضراض خشنة التربة، فهي قليلة الماء[٦٤]. والأرض التي يكون المدر (وهو التراب الذي على وجه الأرض) على وجهها قطعًا يابسًا لا ماء فيها[٦٥]. والأرض التي مدرها يشبه الخزف أو الطينة كطينة الخزف، فلا ماء فيها[٦٦].

٣- أما ما يخص الأرض الصخرية، فإذا نظرت إلى أرض ذات صخور ناتئة، فهي كثيرة المياه، والأرض الجبليّة والسهليّة إذا كانت ذات طبقات فهي الأخرى كثيرة المياه. أما الأرض على وجهها فرشة من الصخور قليلة السمك فهي قليلة الماء أو يابسة، والأرض الجبليّة ذات الصخور الكثيرة الجرداء، فلا ماء فيها[٦٧].

٤- إنّ النظر إلى لون التربة يحدد وجود الماء

المياه ووسائل استنباطها في مؤلفات الفلاحة العربية

أو عدمه، فالأرض السوداء أو شديدة الغبرية أرض ماء[68]. أما إذا كان وجه الأرض أصفر مائلاً إلى البياض فهي أرض عديمة الماء[69]. والأرض الجبليَّة البيضاء عديمة المياه أيضًا[70].

٥- إذا رأيت على وجه أرض ندى أو ضبابًا أو بخار ماء فهي أرض فيها ماء[71].

٦- إذا شاهدت على أرض نباتًا طبيعيًا فإن ذلك يعني وجود الماء، فالنبات لا يظهر على وجه الأرض إلا في تربة يوجد في باطنها ماء. ولقد فصلت كتب الفلاحة في أنواع النباتات التي يدل وجودها على وجود الماء، وسمَّتها في قوائم طويلة[72].

ب- اللمس:

من تلمس التربة باليد نستطيع أن نقرر وجود الماء أو عدمه. فإذا كانت تربة الأرض سمينة دسمة، أو كانت لزجة، إذا ما أصابها الماء، فهي أرض مياه. وإذا عجن شيء من ترابها مع الماء، وكان ملمسها صمغيًا، فهي أرض ريانة فيها ماء[73]. كما أن الأرض ذات الملمس الندي هي أرض ماء. ومن أجل التأكد من وجود الماء في الأرض الندية ينصح النابلسي بالقيام باختبار بسيط هو: «أن نأخذ شيئًا من التراب السحيق، ونغبر به وجه حجارة تلك الأرض أو الجبل، وننتظر حتى المساء»؛ لأنَّ الندى يظهر عادة في أول ساعة من النهار، وفي آخر ساعة منه، فإذا كان ملمس التراب نديًّا فالماء موجود «وبقدر كثرة النداوة وقلتها تكون كثرة الماء وقلته وقربه وبعده»[74].

ج- السمع:

تستخدم حاسة السمع عادة مع مناطق الجبال والوديان، حيث نستطيع سماع دوي مثل صوت الريح، وهو دليل على وجود الماء فيها. وقد نبهت كتب الفلاحة على أنَّ من شروط سماع هذا الدوي وجود ندى وعشب في تلك المناطق، «فإذا لم يكن ذلك عليها كان المسموع دوي الريح؛ لأنّ الأرض الخالية من الماء يدبّ في خلالها الهواء، ويخر منها فتسمع منها صوتًا»[75]. وهذا بحقّ تنبه ذكي من قبل مؤلفي كتب الفلاحة.

د- الشم:

إن استخدام حاسَّة الشم، التي تميز رائحة التربة، وسيلة من وسائل معرفة وجود المياه، وقربها أو بعدها عن سطح الأرض. فإذا كانت ريح التربة مثل ريح الطيف المستخرج من السواقي والأنهار الدائمة المياه، فإن الماء موجود وقريب من سطح الأرض. أما إذا كانت رائحة التربة تشبه رائحة التربة البرية الجافة والنشفة، فهي عديمة الماء. وكذلك إذا كانت رائحة التربة عند شمها فيها شيء من العفن فهذا دليل على وجود الماء، وكذلك الرائحة الشبيهة برائحة الطحلب، ويقدم ابن وحشية نصيحة، وهي ضرورة التدرب على شم روائح التربة: ليصبح للشخص خبرة في ذلك[76].

و- الذوق:

تستخدم هذه الحاسة لمعرفة قرب الماء من سطح الأرض، وهنا يجب علينا حفر عمق مقداره ذراع واحد في الأرض، ثم نأخذ من الأرض التربة وتذاق، فإن كان طعمها يضرب إلى مرارة أو ملوحة حادة فالأرض عديمة الماء، وإن ضربت إلى ملوحة

خفيفة فالماء فيها قليل، وإن كان لا طعم لها فالماء قريب، وإن كان طعمها أميل إلى التفاهة فالماء على سطحها[٧٧].

والجدير بالذكر أن استخدام الحواس لا يقتصر على معرفة الماء في التربة، بل استخدمت لتمييز أنواع المياه (الثقيلة والخفيفة والرفيعة والسخينة والعذبة والكريهة).

فإذا رأينا ماءً متغير اللون فلا خير فيه، وإذا شممنا منه رائحة كريهة فهو رديء، وإذا كان طعمه غير مستطاب فهو غير موافق للاستخدام[٧٨]. وكذلك المياه ذات المذاق المالح، وماء البحر غير الصالح، والمياه ذات المذاق المر والماء القابض العفص[٧٩]. والمياه التي غلب على طعمها بعض المعادن، كأن تكون ذات طعم حديدي أو كبريتي أو نحاسي أو زرنيخي أو زئبقي أو نفطي أو خالطها طعم القير والشب والزاج، فكلها مياه رديئة[٨٠].

الاختبار والتجربة:

في مؤلفات الفلاحة اختبارات وتجارب عمليّة متنوعة، ينصح بعملها من أجل معرفة وجود الماء أو عدمه في منطقة ما، وقلته أو كثرته وطبيعته من حيث الجودة أو الرداءة، وشملت هذه الاختبارات والتجارب الماء والتربة معًا. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن العرب كانوا سبّاقين في ميدان التجربة العلميّة للوصول إلى معرفة ما يدونونه بشأن إنباط المياه بشكل لا يقبل الجدل أو الشك.

أما ما يتعلق بالمياه فتنصح كتب الفلاحة اللجوء إلى الاختصار والتجربة عندما لا تمكننا الحواس من التمييز بين أنواع المياه.

ومن هذه الاختبارات:

١- استخدام طريقة التسخين والتبريد، فالماء الذي يكون قابلاً للحرارة والبرودة بسرعة ماء ملائم وجيد[٨١].

٢- وزن الماء: يستخدم لمعرفة وجود الماء ويكون:

أ- بأخذ وزنين متساويين من نوعين من الماء، ويتم وزنهما، فأيهما كان أخفّ فهو أصلح وأوفق للاستخدام[٨٢].

ب- نأخذ جرتين متساويتين في المساحة وقوة الخزف أو ضعفه ولونه، ونملؤهما بنوعين من التراب، ونضعهما على مرتفع، ونضع تحت كل واحدة منها غضارة أو زجاجة في وقت واحد، ونتركهما ساعة أو أكثر، ثم ننتظر ما قطرت كل واحدة منهما، فما كان قطره أكثر فهو أخف (أعذب)[٨٣].

ج- نأخذ مقدارين متساويين من تراب مدقوق ومنخول، ونبلهما بمقدارين متساويين من الماء، ثم نتركهما في الظل أو الشمس حتى يجفا، ثم نزنهما فمن كان أخف كان الماء الذي بلّه أصح وأجود[٨٤].

د- نأخذ خرقة رقيقة، ونشقها إلى نصفين متساويين في الوزن، ونغمس كل واحدة منها في نوع من الماء، ثم نزنهما، فما كان وزنها أخف كان ماؤها أحسن[٨٥].

٣- طعم الماء: من التجارب التي تُجرى لمعرفة طعم الماء والتوصل منه إلى مدى جودته:

أ- نحفر حفرة، ونأخذ من تراب الحرة شيئًا، ونضعه في صحيفة، ونلقي عليه الماء الذي يراد اختباره، ونحرك التراب والماء، ثم

نتركه مدة حتى يركد، ونقوم بتذوق الماء الطافي على سطح التراب المترسب، فإن وجدناه عذبًا فإن ماء هذه التربة كذلك، والعكس صحيح[٨٦].

ب- اتفقت كتب الفلاحة جميعها على القيام بالتجربة الآتية التي تساعدنا على معرفة نوع الماء، وكذلك استخدمت التجربة لمعرفة قرب الماء أو بُعده من سطح الماء: تبدأ التجربة بعمل حفرة في الأرض (نختار الأرض التي فيها نبات) على عمق ٣ أذرع. ثم نأخذ إناء من نحاس أو رصاص وقيل فخار شبيه بالسطل أو الطشت، يسع عشرة أرطال، وهناك من ذهب إلى أخذ إناء شبه نصف كرة، يسع سبعة أرطال إلى عشرين رطلا. ثم نأخذ قطعة من صوف أبيض، وتغسل جيدًا حتى لا يكون فيها طعم شيء، ونتركها تنشف، وتربط بخيط في وسط ذلك الإناء أو في أحد جوانبه من الداخل. وهناك من ذهب إلى القول: تعلق الصوفة في داخل الإناء بلصقها بشيء من زفت أو شمع، وقيل إذا كان الإناء من فخار يفضل دهنه بشحم أو دهن. ثم نضع الإناء في الحفرة بشكل يكون فمه في أسفلها. ويكون وضع الإناء في الحفرة بعد غياب الشمس. ثم يغطى بالحشيش الرطب والتراب. فإذا كان الغد قبل طلوع الشمس يُزال جميع ما غُطِّي به الإناء، وينظر إلى قطعة الصوف، فإذا كانت قد استنقعت فالماء قريب من سطح الأرض، وإذا ندت ورطبت فالعمق متوسط، وإذا ظلت جافة فالماء بعيد، ثم نذوق الماء الذي في قطعة الصوف، فإذا كان عذبًا فالماء في تلك التربة عذب، وإن كان مالحًا فهو غير عذب[٨٧]. ويضيف الكرخي: «أنه من الممكن وضع نار في هذا الإناء قبل دفنه، ثم بعد خبئها يدفن القدح فيها على الصفة المذكورة يومًا وليلة، ثم يخرج، فإن وجدته كما ذكرنا كانت الأرض ذات ماء»[٨٨].

٤- **تجارب أخرى**: ومن التجارب التي تُمكننا من معرفة نوع الماء: أن نأخذ إنائين من جنس واحد، متساويين ومتشابهين في الشكل، ونضع فيهما مقدارين متساويين من نوعين من الماء المراد اختبارهما لمعرفة أيهما أحسن، يكدر كل واحد بقدر من التراب المدقوق والمنخول بكمية متساوية وبوقت واحد، ثم تنظر، فمن صفا أسرع فهو أصح[٨٩].

ومن التجارب التي قام بها مؤلفو كتب الفلاحة وسجلوها في مؤلفاتهم، والتي بوساطتها توصلوا إلى تقدير وجود الماء أو عدمه أو بعده من سطح الأرض: أخذ كمية من التراب من حفرة ذات عمق ذراع، وتوضع في إناء نظيف، وتنقع في ماء عذب، ثم تذاق، فإن كان طعمها مرًّا أو مالحةً فالماء معدوم فيها، وإن كان طعمها خفيف الملوحة فماؤها قليل، وإن كان لا طعم لها فالماء قريب إلى سطح الأرض[٩٠].

وهكذا كانت التجارب والاختبارات عند مؤلفي كتب الفلاحة وسيلة للاستدلال على وجود الماء في الأرض، وعلى تمييز نوعه، وهذا ما يستخدمه العلم الحديث اليوم. ■

الحواشي

١- المنهج العلمي الزراعي في التراث العلمي:٣٦.

٢- الزراعة في التراث العربي:٧-٣١.

٣- ينظر على سبيل المثال: المقنع في الفلاحة:١١، ١٢، ١٣، ١٧، ١٩، ٢٥، ٣٩، ٤٢، ٨٩، ٩٠، ٩٥، ٩٧، ١١٥، ١٢٣، ١٢٤. كتاب الفلاحة:١/٧-٨.

٤- ينظر:الزراعة في التراث العربي:٢٩-٣١.

٥- لقد قام (الطغنري) مثلا برحلة علميّة شملت بلاد الغرب ومصر وبلاد الشام والعراق. ينظر: زهرة البستان ونزهة الأذهان:١٣١، ٥٦٧، ٥٩١، ٥٩٦.

٦- مفتاح الراحة لأهل الفلاحة:٧٤.

٧- المقنع في الفلاحة: ٥.

٨- ينظر: المقنع في الفلاحة:١٢-١٣. زهرة البستان:١٥٦. مفتاح الراحة:٨٩-٩٢.

٩- كتاب الفلاحة النبطية:١/٢٥١.

١٠- المصدر نفسه:١/٤٦.

١١- ينظر:تأسيس قاعدة الانتظام وقانون تتابع الطبقات، وتطوير علم الأرض الحديثة لدى علماء العرب خلال القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين:٦١٤، ٦٢٤.

١٢- إنباط المياه الخفية:٣.

١٣- المصدر نفسه:٣.

١٤- الفلاحة النبطية:١/٨٨.

١٥- المصدر نفسه:١/٨٩.

١٦- كتاب الأنوار المسمى تقويم قرطبة:٥، و ينظر: علم الملاحة في علم الفلاحة:٢٦-٢٨.

١٧- المصدر نفسه:٩.

١٨- إنباط المياه الخفية:٥.

١٩- المصدر نفسه:١٩.

٢٠- المصدر نفسه.

٢١- وملخص دورة المياه في الطبيعة اليوم هو: أن تبخر المياه من المحيطات اليابسة وتصاعد مياه النتح من الغطاء النباتي والتسامي من الثلوج، وانتقالها جميعًا إلى طبقات الجو، حيث تسوسها الرياح حتى تبرد، ثم يتساقط جزء منها على هيئة ثلوج. أو مطر، ثم تأخذ مياه الثلوج الذائبة ومياه المطر طريقها إلى البحار والأنهار والأدوية وإلى باطن الأرض.

٢٢- الفلاحة النبطية:١/٧٣.

٢٣- المصدر نفسه:١/٤٥.

٢٤- المصدر نفسه:١/٧٣.

٢٥- مفتاح الراحة:٨٠

٢٦- المصدر نفسه:٨١.

٢٧- المصدر نفسه:٨٢.

٢٨- المصدر نفسه:٨٥، ينقل صاحب كتاب مفتاح الراحة: ٨٦ من كتاب (ربيع الأبرار) للزمخشري يدلل بها على ما ذكره من أثر الماء والأرض والهواء في تحديد صفة النبات وطبعه، ومفادها أن الخليفة المأمون أعجبه في مرو نوع من النارنج فأمر بحمل نبتة منه إلى الري. ولما غرست وأثمرت لم تكن مثل أصلها فحمل لها ترابًا من مرو، ولكن لم يحصل على ما يريد.

٢٩- المصدر نفسه:٨٥.

٣٠- الفلاحة النبطية:١/٤٤.

٣١- إنباط المياه الخفيـة:٥-١٥، ١٥-١٦.

٣٢- المصدر نفسه:٥.

٣٣- المصدر نفسه:٦.

٣٤- المصدر نفسه:١٦-١٧.

٣٥- الفلاحة النبطية:١/٧٣، الفلاحة:١/١٣٦-١٣٧، علم الفلاحة: ٢٤.

٣٦- الفلاحة النبطية:٧٣-٧٧ (يتكلم ابن وحشية بالتفصيل عن أنواع هذه المياه ومضار ومنافع كل منها للإنسان). إنباط المياه الخفية:١٧. الفلاحة: ١٩٦-١٩٧.

٣٧- الفلاحة النبطية:٧٣.

٣٨- إنباط المياه الخفية:١٥-١٦، و٥.

٣٩- المصدر نفسه:١٦.

٤٠- المصدر نفسه:١٢.

٤١- المصدر نفسه:١١.

٤٢- كتاب الفلاحة:٣٩، الفلاحة النبطية:٧/٥، الفلاحة:١/١٣٤.

٤٣- الفلاحة، لابن بصال:٣٩، مفتاح الراحة لأهل الفلاحة:١٢٠.

٤٤- الفلاحة النبطية:١/٣٥٠، الفلاحة:١/٧٥، مفتاح الراحة:١٢٠.

٤٥- الفلاحة النبطية:١/٣٤٢-٣٤٣، الفلاحة:١/٧٤-٧٥، مفتاح الراحة:١٠٥.

٤٦- الفلاحة، لابن بصال:٣٩، الفلاحة:١/١٣٥، مفتاح الراحة: ١٢٠، علم الملاحة:٢٤.

٤٧- الفلاحة، لابن بصال:٣٦-٤٠، الفلاحة:١/١٣٢، مفتاح الراحة:١٢٠.

٤٨- نزهة البستان:١١٨، الفلاحة: ١/١٣٥.

٤٩- الفلاحة، لابن بصال:٤٠، الفلاحة:١/١٣٦، مفتاح الراحة:١٢٠.

٥٠- إنباط المياه الخفية:١٧.

٥١- الفلاحة النبطية:١/٧٣-٧٩.

٥٢- إنباط المياه الخفية:١٨.

٥٣- المصدر نفسه:٩-١٠.

٥٤- المصدر نفسه:٤.

٥٥- المصدر نفسه:٣.

٥٦- المصدر نفسه:١١.

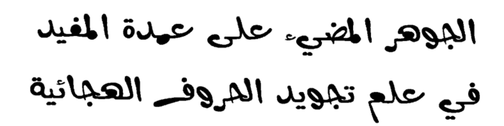
٥٧- المصدر نفسه:٩، ٢٢.

٥٨- الفلاحة النبطية:١/٤٢.

٥٩- المصدر نفسه:١/٤٣-٤٤.
٦٠- المصدر نفسه:١/٤٤.
٦١- المصدر نفسه:١/٤٤-٤٥، إنباط المياه الخفية:٢٠، كما نجد في مؤلف ابن وحشية إرشادات مهمة لحفر السواقي المغلقة لتسير المياه من المناطق الجبلية إلى الأرض المستوية. الفلاحة النبطية:٦٨-٦٩.
٦٢- إنباط المياه الخفية:١٣. الفلاحة النبطية:١/٤٦، الفلاحة:١/١٣٨. علم الملاحة:٢٣.
٦٣- الفلاحة النبطية:١/٤٦، الفلاحة:١/١٣٨، علم الملاحة:٢٣.
٦٤- إنباط المياه الخفية.
٦٥- الفلاحة النبطية:١/٤٦، الفلاحة:١/١٣، علم الملاحة:٢٣.
٦٦- الفلاحة النبطية:١/٤٧. إنباط المياه الخفية:١٥. الفلاحة:١/١٧٨.
٦٧- إنباط المياه الخفية:١٢.١٥.
٦٨- الفلاحة النبطية:١/٤٦. إنباط المياه الخفية:١٢. الفلاحة: ١/١٣٨. المقنع في الفلاحة:٦.
٦٩- الفلاحة:١/١٣٨.
٧٠- إنباط المياه:١٥.
٧١- الفلاحة النبطية:١/٤٦. إنباط المياه الخفية:١٥.
٧٢- ينظر:الفلاحة النبطية:١/٤٧-٥٠. الفلاحة، لابن بصال:١٧٥. إنباط المياه الخفية:١٥. المقنع في الفلاحة:٧. نزهة البستان:٩٧-٩٩. الفلاحة:١/١٣٧، ١٣٩.
٧٣- علم الملاحة:٢٢-٢٣.
٧٤- إنباط المياه الخفية:١٣، وينظر:الفلاحة النبطية:١/٤٦، نزهة البستان:٥٥، الفلاحة:١/١٣٧، علم الملاحة:٢٤.
٧٥- الفلاحة النبطية:٥٠، الفلاحة:١/١٣٩.
٧٦- الفلاحة النبطية:١/٥٠-٥١، المقنع في الفلاحة:٦، علم الملاحة:٢٤.
٧٧- إنباط المياه الخفية:١٧.
٧٨- الماء القابض العفص هو الذي يجمع اللسان ويقبضه عند تذوقه.
٧٩- إنباط المياه الخفية: ٩٧، المقنع في الفلاحة: ٧، الفلاحة: ١٣٤، ١٣٦ - ١٣٧.
٨٠- إنباط المياه الخفية: ١٧.
٨١- المصدر نفسه:١٧.
٨٢- المصدر نفسه:١٧-١٨.
٨٣- المصدر نفسه:١٨.
٨٤- نزهة البستان:١٢٢.
٨٥- الفلاحة، لابن بصال: ١٧٦.
٨٦- ينظر: الفلاحة النبطية:١/٥١، إنباط المياه الخفية:٢١، المقنع في الفلاحة: ٧-٨، الفلاحة، لابن بصال:١٧٥-١٧٦، الفلاحة:١/١٤٠-١٤١.
٨٧- إنباط المياه الخفية:٢١.
٨٨- المصدر نفسه:١٧-١٨.
٨٩- الفلاحة النبطية:١/٥٠-٥١، علم الملاحة:٢٤.

المصادر والمراجع

- **إنباط المياه الخفية**، للكرخي، محمد بن الحسن الحاسب، ط١، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، ١٣٥٩م.
- **تأسيس قاعدة الانتظام وقانون تتابع الطبقات وتطوير علم الأرض**، لعاشور يوسف الزوكي، ندوة التراث العربي في العلوم الأساسية، طرابلس - ليبيا، ١٩٩٠م.
- **دراسة في تاريخ العلوم عند العرب**، بحوث الندوة الثانية لتاريخ العلوم عند العرب، مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد، ١٩٨٦م.
- **الزراعة في التراث العربي**، لحسن خميس جبر، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد التاريخ العربي للدراسات العليا، بغداد، ١٩٩٩م.
- **زهرة البستان ونزهة الأذهان**، حمد بن مالك، تح. محمد مولود خلف المشهداني، مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٢م.
- **علم الملاحة في علم الفلاحة**، لعبد الغني النابلسي، بيروت ١٩٧٩م.
- **كتاب الأنوار**، تقويم قرطبة، لعريب بن سعد الكاتب، بريل، ليدن، ١٩٦١م.
- **كتاب الفلاحة، لابن بصال**، لمحمد بن إبراهيم، تر.خوسيه مارية مياس، تطوان، ١٩٥٥م.
- **كتاب الفلاحة**، لابن العوام، يحيى بن محمد، مدريد، ١٨٠٢م.
- **كتاب الفلاحة النبطية**، لابن وحشية، معهد تاريخ العلوم العربية الإسلامية، فرانكفورت، ١٩٨٤م.
- **مفتاح الراحة لأهل الفلاحة**، لمؤلف مجهول، تح.د محمد عيسى صالحية، ود. إحسان صدقي العمد، الكويت، ١٩٨٤م.
- **المقنع في الفلاحة**، لابن حجاج الاشبيلي، تح. صلاح جرار، وجاسر أبو صفية، مجمع اللغة العربية الأردني، عمّان، ١٩٨٢م.



الجوهر المضيء على عمدة المفيد في علم تجويد الحروف الهجائية

للشيخ إبراهيم بن محمد بن عبد الخالق المزجاجي

(ت ١٣٠٤هـ)

تحقيق:

د. محمد عادل شوك

أستاذ مشارك - جامعة صنعاء

بســــم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

إن القرآن الكريم قد كان سببًا في نشأة علوم تكاد توصف بالجدَّة، ولم يكن للعرب شغف بها، أو كبير صلة من قبل، منها: علم الأصوات، والتجويد.

ولئن كان يشار في المرحلة الأولى للتصنيف في هذا الفنّ إلى الخليل، وسيبويه، وابن جني، فإن الأمر قد اختلف فيما بعد، حيث تلقف هذا الفنّ علماءُ عُنُوا بالجانب الأدائي للقرآن الكريم، اصطلح على تسميتهم (علماءُ التجويد)، انحصرت مهمتهم في تعليم المسلمين أصول النطق الصحيح لألفاظ القرآن الكريم، مع مراعاة ما يقتضيه الأمر من أحكام التجويد - مفردة كانت الأصوات، أو مركبة - وتحذيرهم من الانحراف في نطق الأصوات العربية؛ لأن ذلك يمثل جزءًا من الدين؛ لصلته بالقرآن الكريم وقراءته، وإقرائه كما أنزل على النبي ﷺ من رب العزة.

وإن إشارتنا لجهود علماء التجويد هذه لا تعني غضًا للطرف عن جهود سابقيهم من علماء العربية، وكذا علماء القراءة، الذين صنفوا في فن القراءات، من حيث الرواية والنقل.

فعلماء العربية قد عالجوا الموضوع في إطار الدرس الصرفي، وهو أمر قد تجاوزه علماء التجويد، وذلك بالنظر إلى أصوات العربية نظرة أشمل، وأوسع.

وكذا علماء القراءة، فإنهم كانوا مشغولين برواية النص القرآني وضبط حروفه طبقة عن طبقة انتهاء بالنبي ﷺ.

فعلماء التجويد قد كان لهم منهج مختلف عن منهج هاتين الطائفتين، فقد انصبّ همهم على تحقيق اللفظ وتجويده مما لا اختلاف في أكثره بين القراء، فكتبهم كتب دراية، تعتمد على مقدرة العالم في ملاحظة: أصوات اللغة، وتحليلها، ووصفها، وصولاً بها إلى النطق السليم بحسب وصف قراء القرآن المجوِّدين، فهم يسعون من خلال منهجهم هذا إلى تجويد ألفاظ القرآن الكريم، وإحكام النطق به، وإعطاء كل حرف حقّه من صفته، وإخراجه عن مخرجه، ومعرفة أحكام الحروف التي ينشأ الكلام منها، مما لا

اختلاف في أكثره. بغض النظر عن تعاقب الأعصار، ومرور الأزمان، فينتفع به المقرىء والقارىء، والمبتدي والمنتهي، ويتذكر به أهل الفهم والدراية، ويتنبَّه به أهل الغفلة والجهالة[1].

ولا يعني تأخر ظهور التأليف في علم التجويد أن الأمر عند القراء كان غير منضبط، أو كانوا يقرؤون على غير وضوح وتأصيل. بل كان الأمر معتمداً على المشافهة والرواية الأكيدة، والأصول المرعية عند العرب، في نطق لغتهم. فأصول العلم كانت متداولة شفاهًا[2].

أما صلتهم بهذا الفن تأليفاً فقد بدأت منذ أوائل القرن الرابع الهجري على يد أبي مزاحم، موسى بن عبيد الله بن يحيى الخاقاني، البغدادي، المتوفى (٣٢٥هـ)، الذي يعود إليه الفضل في كونه أول من صنف في التجويد، فنظم قصيدة رائية، مشهورة بالقصيدة الخاقانية في التجويد، يقول في مطلعها:

أقولُ مقالاً مُعجبًا لأُلي الحِجْرِ ... ولا فخرَ، إن الفخر يدعو إلى الكبرِ

عددُ أبياتها واحد وخمسون بيتاً. ذكر فيها من الموضوعات ما صار يعدُّ فيما بعد جزءًا من علم التجويد، وقد كان لها أثر كبير في جهود العلماء اللاحقين، ما بين مقتبس ومستشهد بأبياتها، ومعارض لها، أو شارح لما أغلق من معانيها.

وعلى الرغم من أن الخاقاني أول من أفرد مصنفاً مستقلاً لموضوعات هذا العلم، إلا أنه مع جلال عمله لم يذكر، أو يستخدم، مصطلح (التجويد)، أو ما يشاركه من الألفاظ في هذه المادة اللغوية، بل استخدم بدله كلمة (الحُسْن) وما يشتق من جذرها اللغوي؛ وإن دلَّ هذا على شيء فإنه يدل على أن هذا التصنيف في هذا الفنّ لم يكن قد شاع أمره بعد، وأن هذا المصطلح (التجويد) حديث عهد عند العلماء من حيث التصنيف والتأليف.

وقد كان أول من استخدمه معاصره أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي البغدادي (ت ٣٢٤هـ)، صاحب كتاب (السبعة في القراءات)، ثم جاء ذكره فيما بعد في كتاب (التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي)، لأبي الحسن علي بن جعفر السعيدي (ت ٤١٠هـ).

ثم أخذت سلسلة التأليف في هذا الفنّ تتوالى، وما إن ندخل في القرن الخامس الهجري حتى نجد أعظم كتب التجويد قد ظهرت فيه، حيث يظهر في الأندلس كتابان جليلان في هذا الفن، هما: (الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة) لأبي محمد، مكي بن أبي طالب القيسي الأندلسي (ت ٤٣٧هـ)، وكتاب (التحديد في الإتقان والتجويد)، لأبي عمرو، عثمان بن سعيد الداني الأندلسي (ت ٤٤٤هـ).

ثم يأخذ الأمر في الاتساع والكثرة، بغض النظر عن نوع التأليف، نظماً كان أو شرحاً، أو غير ذلك.

وإن نظرة إحصائية لما تمّ تدوينه في هذا الفن من بدء التأليف فيه على يد أبي مزاحم الخاقاني

---

(١) ينظر الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: ٥١، و١٥٤.

(٢) الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: ٢٢.

(ت٣٢٥هـ) وانتهاء بأواخر القرن الثالث عشر الهجري، عند كتاب (خلاصة العجالة في بيان مراد الرسالة) لحسن بن إسماعيل بن عبد الله الدَرْكَزْلي الموصلي (ت ١٣٢٧هـ) تظهر لنا الكمّ الهائل من هذه المصنفات، التي أُلِّفت لخدمة هذا الكتاب العزيز من حيث الضبط والاعتناء بتجويد ألفاظه. وما ينبغي على القارىء والمقرىء أن يظهراه من الأدب تجاهه.

فقد بلغ مجموع هذه المؤلفات «١١٤» أربعة عشر ومئة مؤلف - ما بين صغير وكبير، ونظم، ومعارضة، وشرح، وغير ذلك، مما هو مخطوط لم يعثر عليه، أو غير منشور[٣]، أو مما هو مطبوع. وكل ذلك مما تزخر به المكتبات في شتى البقاع.

ومن هذه المؤلفات منظومة نونية في التجويد للإمام أبي الحسن، علي بن محمد بن عبد الصمد، علم الدين السخاوي (ت ٦٤٣هـ) بعنوان: (عمدة المفيد في علم تجويد الحروف الهجائية)، وذلك بحسب ما وسمت به في هذه الرسالة، التي نقوم بتحقيقها، وهي شرح لها.

ووسمت بعناوين أخرى قريبة من هذا، فسميت (عمدة المفيد وعدة المجيد في معرفة لفظ التجويد)، وسميت أيضاً: (عمدة المفيد وعدّة المجيد).

ولا ضير في مثل هذه الاختلافات اليسيرة، طالما أن الشطر الأول من العنوان متفق عليه. والمتتبع لشأن تراثنا القديم يجد الشيء الكثير من أمثال هذه الاختلافات في أسماء الكتب وعنواناتها.

وهي منظومة نونية مكسورة، من البحر الكامل، عدد أبياتها أربعة وستون بيتاً، ذكرها السخاوي مضمنة في كتابه (جمال القراء، وكمال الإقراء)، ومن ثمَّ أخذ العلماء؛ لفرط إعجابهم بها؛ بنسخها وتداولها مفردة. وقد بادر عدد كبير من العلماء بشرحها والتعليق عليها[٤]. قدّم لها الناظم بالحديث عن حقيقة التجويد، ثم انتقل إلى المقصد الأهم فيها، وهو مخارج الحروف، وما يجب الاحتراز فيه، وما يُلْبِس منها ويختلط بغيره. وتحدث عن صفات الحروف، وختمها بالحديث عن وجوب الترتيل، وتجنّب اللحن.

ومن بين هذه الشروح، التي عنيت بها، هذا الشرح الذي بين أيدينا، وهو للشيخ إبراهيم بن محمد بن عبد الخالق بن علي المزجاجي، وهو شرح قصد منه صاحبه أن يجعل منه رسالة في أحكام التجويد، ومخارج الحروف، وصفاتها، وانقسامها بين القوة والضعف. تكون في متناول المشتغلين بالقرآن الكريم. قراءةً وإقراءً.

وقد عمد في شرحه عليها أن يورد بيتاً أو أكثر مما يؤدي فكرة واحدة، فيشرح غامضها - من حيث اللغة والنحو - في أكثر الأحيان، ثم يبيّن أغراضها ومقاصدها، وهو في أثناء ذلك يتخذ من هذه الأبيات سبيلاً يعرض من خلالها كل ما له صلة بالموضوع من الفوائد والأحكام، التي ينبغي أن يراعيها القارىء في كتاب الله، وقد يشرح مسألة أشار إليها الناظم إشارة طفيفة، مقدِّماً بين يديه في ذلك كله الآيات القرآنية

---

(٣) ينظر للوقوف على عناوين هذه المؤلفات: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: ٢٥.

(٤) ينظر للوقوف على شراحها كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: ١١٧٢/٢.

الموضحة للغرض، الذي هو بصدد الحديث عنه، وهي وفيرة العدد، ثم ختم عمله هذا بنظم بيت ذكر فيه عدد أبيات قصيدة السخاوي، ومشيداً بناظمها، ولعل أهم ما يميّز عمله هذا ما التزمه من النهج الذي شاع في تلك الحقبة عند علماء زبيد، وهو ميله إلى بيان ما في المنظومة من أحكام لغوية، ونحوية. وهو منهج متلئب عند جلّ علماء زبيد، إن لم نقل كلهم.

ويميزه كذلك ما ذكره من الأحكام المتعلقة بالحروف من حيث المخارج والصفات، على الشكل الذي يجعل عمله هذا امتداداً لمدرسة المقرئين في شتى أنحاء العالم الإسلامي، الذين تجرّدوا في قراءتهم القرآن الكريم عن تأثير البيئات اللغوية ذات الطابع المحلي، التي شابها شيء من الانحراف والبعد عن إعطاء الحرف حقّه ومستحقه من المخارج والصفات الأصلية والمتوارثة جيلاً عن جيل انتهاءً بالنبع الصافي، حيث النبي ﷺ الذي أقرأ أصحابه القرآن كما أقرأه إياه جبريل عليه السلام عن رب العزة والجلال.

فالمزجاجي في ذلك قد ذكر من الصفات والمخارج للحروف بحسب ما هي عليه عند علماء الصوت الأثبات، من الخليل، وسيبويه، وابن جني، ومكي، والداني، وغيرهم، غاضًّا الطرف عمّا قد شاع في زمانه وبيئته من تحريف وتغيير لمخارج عدد من الأصوات اللغوية وصفاتها، من مثل الغين، والضاد، والقاف، والجيم.

وقد حرص على أن ينبّه القارئ إلى بعض أحكام الحروف، التي ينشأ الكلام منها، مثل: أحكام الإقلاب، من حيث خفاء الغنة، أو إظهارها، والفرق بين الإدغام، والإخفاء، وأحكام الراء، من حيث التكرير، وبعض أحكام الإدغام الصغير، وأحكام الميم الساكنة، وما ذكر من اختلاف العلماء حول إظهارها، أو إخفائها.

ونبّه كذلك على تفاضل الحروف من حيث القوة والضعف بسبب كثرة الصفات القوية أوقلتها، أو المتوسطة، أو الضعيفة فيها. وما يترتب على ذلك من أحكام التجويد عند التقاء صوت مهموس، وآخر مجهور.

صاحب المنظومة

هو العلامة النحوي، اللغوي، شيخ مشايخ الإقراء في زمانه بدمشق، أبو الحسن، علي بن محمد بن عبد الصمد، علم الدين السخاوي، ولد سنة ثمان، أو تسع وخمسين وخمسمائة للهجرة، في مدينة «سخا» في مصر، وإليها ينسب، تلقى علمه على يد كبار علماء عصره، من أمثال الشاطبي، وغيره، ثم ارتحل إلى دمشق، وبها أقام: لمواصلة تحصيله العلمي، إلى أن أصبح من أكابر علماء عصره، أقرأ الناس أكثر من أربعين عاماً، وقد أفاد من علماء كثر، ألف عدداً من الكتب في فنون شتى، منها:

١. المُفضَّل في شرح المُفصَّل.

٢. سفر السعادة.

٣. منير الدياجي في تفسير الأحاجي.

٤. شرح الشاطبية.

٥. جمال القراء وكمال الإقراء «المتضمن لهذه المنظومة التي نحن بصدد نشر شرحها».

وقد توفي - رحمه الله - سنة (٦٤٣ هـ) في مدينة دمشق، وبها دفن[٥].

صاحب الشرح

هو الشيخ العلاَّمة إبراهيم بن محمد بن عبد الخالق بن علي المزجاجي الزبيدي،و قد ترجم له عدد من أصحاب التراجم المعنيين بعلماء اليمن وزبيد، وجملة القول في ترجمته:

هو الشيخ العلامة، ذو المؤلفات العديدة، مفيد الطالبين، ومربي السالكين، برهان الدين، إبراهيم بن محمد بن عبد الخالق بن علي المزجاجي، ولد في مدينة زبيد سنة (١٢١٢هـ). والمزجاجي نسبه إلى قرية المزجاجة بأسفل وادي زبيد، وكان قد سكنها جده الأعلى محمد بن أبي القاسم، تربى في حضن والده، وقرأ عليه القرآن حتى أتمَّه، ثم تيسَّر له حفظه استظهارًا، تخرَّج على يد مشايخه الأعلام من آل المزجاجي، وغيرهم . وبنو المزجاجي بيت مشهور في نواحي زبيد بالعلم والتصوف، وقد اشتهر منهم علماء وفضلاء، كانوا يتصدرون للإفتاء في المذهب الحنفي، ويعرفون ببيت السُّني : لما عرف عنهم من حفظ السُّنة النبوية الشريفة ونشرها، ولاسيما في المناطق الجبلية في اليمن المتاخمة لسهول تهامة في اليمن، التي كانت شبه محرومة من منهل السُّنة العظيم، وقد ظهرت مشاركتهم في الحياة العلميّة إبان احتدام النزاع بين أبي بكر المقري، والشيخ أحمد الرداد في القرن التاسع للهجرة النبوية الشريفة ؛ حيث انتصر المزجاجيون للصوفية ضد الفقهاء، ولمَّا انتقل جدهم الأعلى محمد بن أبي القاسم إلى قرية المزجاجة بأسفل وادي زبيد، عُرفوا ببيت المزجاجي، وقد كانت سكنى جدودهم من قبل بمدينة الهرمة في وادي زبيد، فخربت وتفرَّق أهلها، وقد وفد عدد منهم فيما بعد إلى صنعاء، من هؤلاء: عبد الخالق بن الزين المزجاجي الذي تتلمذ عليه إمام السُّنة محمد بن إسماعيل الأمير، وهو فوق الخمسين من عمره، بينما شيخُه المزجاجي في الثامنة والثلاثين من عمره، وعبد الخالق بن أبي بكر المزجاجي، وصدِّيق بن علي المزجاجي، ويوسف بن محمد المزجاجي، وكان هذان الأخيران ممن أجازوا إمام السُّنة محمد بن علي الشوكاني، وكانت منازلهم محط رحال الأولياء والعلماء، كالإمام المُقرىء المشهور أحمد بن علي الدمياطي، حيث ذكر أنه أكمل كتابه المشهور (إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر) تأليفاً في منازلهم، وقد أقام عند الشيخ محمد بن عبد الباقي المزجاجي مدة ثلاث سنين، وكان من مشايخ ولده الزين في علم القراءات .

و من العلماء الذين تلقى عنهم العلم أيضاً : والده محمد بن عبد الخالق، والسيد عبد الرحمن بن محمد الشرفي، والسيد العلامة عبد الرحمن بن سليمان الأهدل، والشيخ محمد عابد بن محمد علي السندي

---

(٥) ينظر ترجمته في سير أعلام النبلاء: ١٢٢/٢٣. وغاية النهاية في طبقات القراء: ٥٦٨/٢.

الأنصاري، والشيخ حسين بن محمد المزجاجي، والشيخ محمد بن محمد المزجاجي، والشيخ محمد بن أحمد المشرع، والشيخ علي بن أحمد بن الشيخ الزين بن عبد الخالق بن علي المزجاجي، والسيد محمد بن عبد الرحمن الشرفي، والشيخ عبد الرحمن بن عبد الحميد سابور السندي، وأخذ على الشيخ العلامة محمد ابن الزين بن عبد الخالق بن علي المزجاجي، أخذ عليه (الخبيصي على الكافية في النحو لابن الحاجب)، و(المناهل الصافية)، و(شرح ابن زياد على المدخل)، و(شرح رسالة الوضع)، و(شرح آداب البحث)، وغير ذلك، وأخذ على الشيخ عبد الرحمن بن محمد النجم، والشيخ سالم بن إسماعيل بازي، والشيخ محمد ابن ناصر بن أحمد بن ناصر الفقير، والشيخ عبد الله بن عمر المزجاجي، والشيخ أحمد بن حسن الهندي، والعلامة محمد بن علي العمراني الصنعاني، وغيرهم كثير من العلماء الأبرار، الذين كانت تزخر بهم اليمن آنذاك .

وله – رحمه الله – عدد كبير من المؤلفات، وكلها تشهد على سعة علمه، ومدى فهمه،منها :

١. رسالة الاقتصاد في بحث مرصاد .

٢. روض الأذهان في المعاني والبيان .

٣. كشف العما عن معاني لا سيَّما .

٤. المن والسَّلوى في عموم «مَن، وما» للذكر والأنثى .

٥. تحفة أهل الله في ذكر لا إله إلاَّ الله .

٦. فتح المجيد في نزر يسير من مسائل التقليد .

٧. الدرة البهماء في مسائل الماء على مذهب إمام العلماء أبي حنيفة النعمان .

٨. جمع التفرقات في تعارض البينات .

٩. إعانة المبتدي الضعيف على فهم مقدمة التصريف .

١٠. إرشاد الفهيم إلى الحق القديم في استحقاق الشرب للحادث إحياءً بعد القديم .

١١. الفتح المبين في مسائل القضاء بشاهد ويمين .

١٢. المسلك الأذفر في طاعة ولاة الأمر فيما ليس بمنكر .

١٣. بلوغ الأماني وفك العاني على أسئلة العمراني .

١٤. زهر الكمائم في وقف الواقفة الحرة عمائم، والأمير إبراهيم باشا، وما وقفته الواقفة المذكورة على الفقيه محمد وأخيه عبد الرحيم بن عبد الله التبريزي، وعلى موسى بن حسن التبريزي وولده محيي الدين، وحسن بن حسين التبريزي، ثم على أولادهم من بعدهم .

١٥. الفتوحات القدسية شرح متن السنوسية .

١٦. مدد الفتاح شرح أدعية المساء والصباح .

١٧. فتح الكريم فيما يتعلق بمكة من الفضل والتحريم .

١٨. عجب العجاب من مسائل عن السنة والكتاب .

١٩. فتح الخلاق في حسن الأخلاق .

٢٠. كشف المشكلات المدلهمات الحلاك عن السؤال الواقع في حكم التنباك .

٢١. جوابات سؤال فيما يأخذه الظلمة من المال .

٢٢. رسالة في تعليم الصبيان القرآن .

٢٣. الفوائد المهمة في حكم سكن أهل الذمة .

٢٤. رفع الإشكال عن مسألة الحال .

٢٥. إجابة رسالة في الوقف الكبير للزبيدي .

٢٦. كتاب الوسائل على الشمائل .

٢٧. شرح متن المدخل في الفنون الثلاثة .

٢٨. الجوهر المضيء على عمدة المفيد في علم تجويد الحروف الهجائية «وهي الرسالة التي نقدمها محققة».

وبسبب طول باعه في العلم والفقه قام - بعد وفاة شيخه محمد بن الزين سنة (١٢٥٢هـ) - بوظيفة التدريس - مكانه - بمسجد الأشاعر بمدينة زبيد، التي كانت تغص بالعلماء؛ مما جعلها تعرف بمدينة العلماء.

و قد رزقه الله بنين، منهم : العلامة يحيى بن إبراهيم بن محمد بن عبد الخالق، له فتاوى على المذهب الحنفي، تسمى (الدياجي في فتاوى ابن إبراهيم المزجاجي) .

و قد عاش - رحمه الله - اثنتين وتسعين عاماً، وتوفي سنة (١٣٠٤هـ)[٦].

وصف المخطوطة ومنهاج التحقيق

قد كان بيني وبين كتب التجويد صلة تمتد عقدًا من الزمان، أيام كنت في المراحل الأولى للاختصاص بعد الدراسة الجامعية، حيث قُدِّر لي أن أدرس في مرحلة الماجستير رواية شعبة بن عاصم، دراسة لغوية

(٦) للوقوف على أخباره وترجمته ، ينظر: **كشف العما عن معاني لاسيما**، مقدمة محقق، ، مقدمة المحقق، **مجلة تهامة** ع٣/س / ١١٢-١١٤.

ونحوية، بإشراف الأستاذ الدكتور حاتم الضامن، أمد الله في عمره، تلتها بعد ذلك مرحلة الدكتوراه، ودرست فيها قراءة الكسائي، دراسة لغوية ونحوية بإشراف الأستاذة الدكتورة ندى عبد الرحمن الشايع، أمد الله في عمرها .

وكان من بين ما وقفت عليه من كتب التجويد شرح الحسن بن القاسم، ابن أم قاسم المرادي (ت ٧٤٩هـ) على منظومة السخاوي في التجويد، بتحقيق د. علي حسين البوّاب.. وهو شرح لطيف جدير بأن يقتنى ويقرأ.

ولما شاءت الأقدار أن آتي إلى زبيد للعمل في كلية التربية، أطلعني الأخ الفاضل أحمد بن محمد بن عبد الجليل الغزي على ما حوته مكتبة والده العلامة الشيخ الفاضل محمد عبد الجليل الغزي من نفائس وكنوزٍ، خطتها يراع علماء أجلاء من زبيد، واليمن.

وكان أن وقع نظري على شرح لأحد علماء زبيد، وهو الشيخ العلامة إبراهيم بن محمد بن عبد الخالق ابن علي المزجاجي على نونية السخاوي الآنفة الذكر، وبعد تصفحه والاطلاع عليه وجدته شرحاً يستحق بذل الجهد لإخراجه إلى عالم النور: ليطلع عليه أهل الاختصاص عوضاً عن أن يبقى حبيس الخزائن في بيوتات زبيد، التي انشغل أهلها بمشاغل العصر المادية عن إخراجهم تراثَهم وتراثَ آبائهم إلى عالم النور والمطابع.

تقع مخطوطة الشرح الوحيدة التي عثرت عليها ضمن مجموع، يحوي عدداً من الرسائل التي ألفها المزجاجي، وقد غلب على الظن أنها له لسببين اثنين: أولهما: أنها جاءت على المنهج ذاته الذي يتبعه المزجاجي في شروحه.

والثاني: ورودها ضمن مجموع يحوي عدداً من رسائله.

إضافة إلى كونه معنياً بعلوم اللغة والنحو والتجويد وما شاكل ذلك، وتقع في إحدى عشرة لوحة، ضمن مجموع، بدءاً من اللوحة المرقمة بـ /٥٦/ حتى /٦٦/. ويعود تاريخ نسخها إلى نهار الثلاثاء، لست خلون من رمضان في سنة ١٢٥٠هـ. وهي مجهولة الناسخ.

في كل لوحة اثنان وعشرون سطراً، كتبت بخط نسخي جيد، يكاد يخلو تماماً من الأخطاء والسقطات من قبل الناسخ. ما عدا عدد من الإضافات العلمية التي ثبتت على حواشيها عند المقابلة مع نسخة الشيخ، وبذلك تعد هذه الحواشي بمنزلة نسخة للمقابلة، يستطيع المرء أن يطمئن إلى صحة عبارتها ودقتها.

وهي مقروءة الكلمات ؛ نظراً لجمال خطها ووضوحه، وحفظها من التلف وعوادي الزمن.

هذا وقد كانت خطوات التحقيق على النحو الآتي:

١. قمت بنسخ المخطوطة من الأصل الوحيد الذي عثرنا عليه.

٢. ترجمت للناظم - السخاوي - ترجمة يسيرة، وكذا للشارح - إبراهيم المزجاجي.

٣. خرّجت الآيات القرآنية، فأثبتّ أسماء السور وأرقامها، وكذا أرقام الآيات.

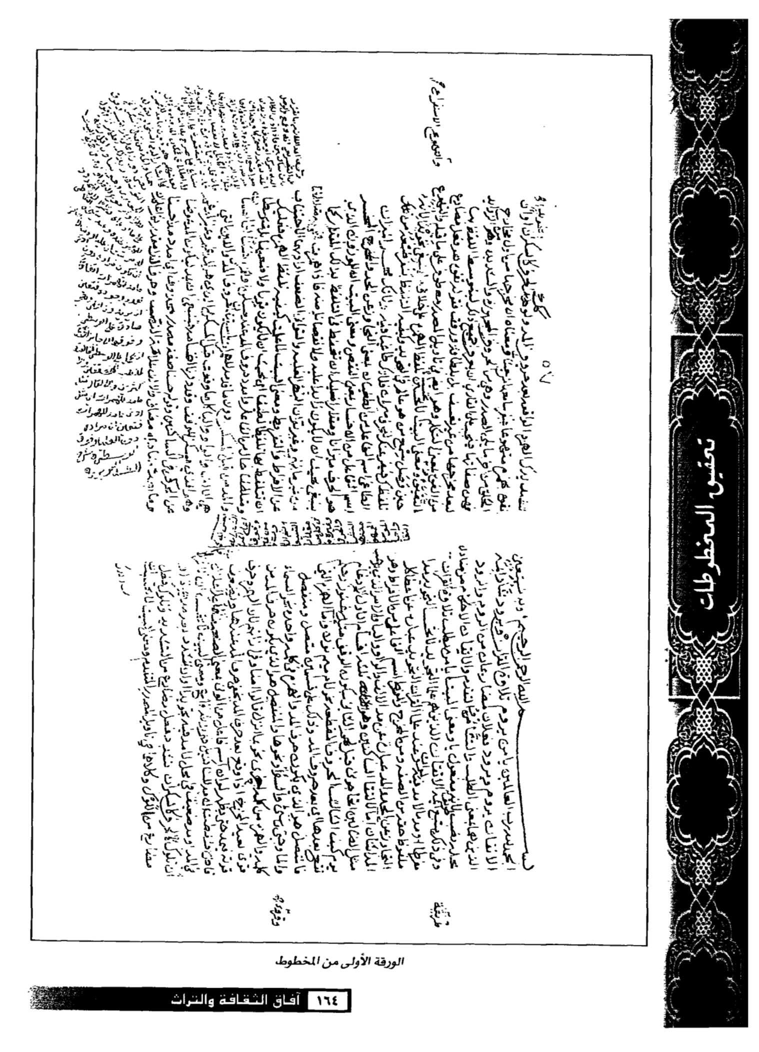
٤. علّقت على ما احتاج إلى تعليق من النصوص، والقضايا العلمية، وأحلت على عدد من المصادر المتخصصة في ذلك، لمزيد من الفائدة.

وبعد:

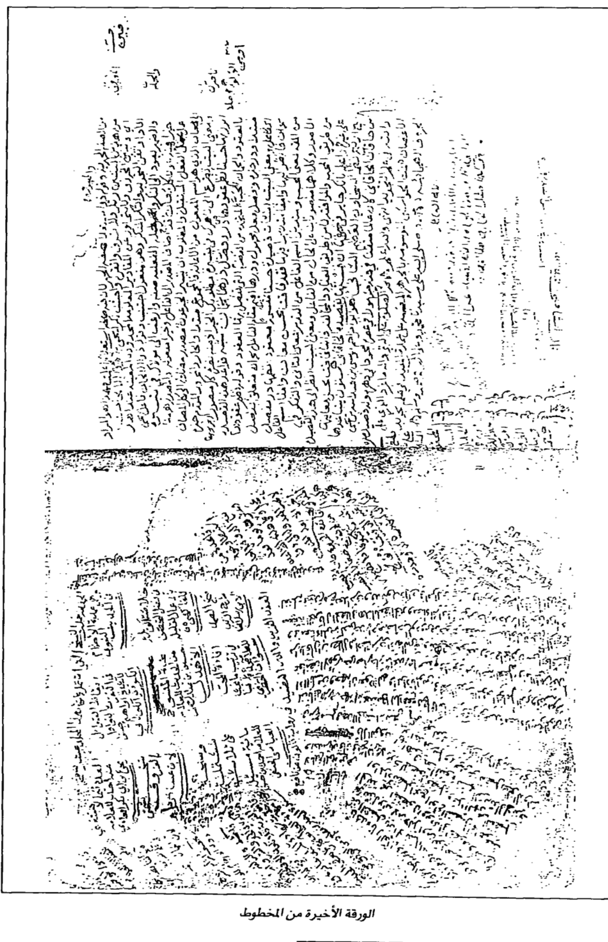
إن هذا النص كتاب جديد يُلحق بغيره من كتب علوم القرآن الكريم، عُني بالتجويد ومباحثه وقضاياه، ألفه صاحبه لشرح غوامض منظومة من أمهات المنظومات العلمية في بابها.

أسأل الله أن يفيد منه الباحثون والمتخصصون والمعنيون بكتاب الله، وأن يجعل من تحقيقه ونشره مكافأة لما أسداه إلينا اليمن من حسن الوفادة والاستقبال، وكياسة المعاملة .

واللهُ يقبل الطيب من القول والعمل، ويعفو عن الزلل.



الورقة الأولى من المخطوط



الورقة الأخيرة من المخطوط

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين

يا مَـــــــنْ يرومُ تلاوة الـــــــقرآن

ويرودُ شأو أئـــــــمة الإتــــــقان

(يروم) و(يرود) فعلان مضارعان من (الرَّوْم)، و(الرَّوْد) اللذين هما بمعنى الطلب. و(الشأو): التقدم، و(الإتقان): الإحكام، (مَنْ): منادى محله نصب، لأنه مفعول (يا).

ومعنى البيت: يا مَنْ يطلب تلاوة القرآن، وفي ذلك يتبع طريقة أئمة الإتقان، الذين هم علماء التجويد.

لا تحسب الـــــتــجــويد مدًا مـــفرطاً

أو مدَّ ما لا مَـــــدَّ فـــــيه لِـــوَانِ

وعند علماء القراءات: التجويد: عبارة عن إعطاء كل حرف ملفوظ حقه من الصفة، ومن المخرج[٧].

و(المُفرِط): اسم الفاعل من الإفراط، وهو: التجاوز عن الحَّد. والمدُّ: عبارة عن مدِّ الألف، والواو، والياء[٨]. والأمر الذي يوجب المدّ اثنان[٩] : إما لالتقاء الساكنين، وهو ثلاثة أقسام:

(٧) ينظر في معنى التجويد **الرعاية**: ٥١، **والتحديد في الاتقان والتجويد**:٧٠، «فتجويد القرآن هو إعطاء الحروف حقوقها، وترتيبها مراتبها، وردُّ الحرف من حروف المعجم إلى مخرجه وأصله، والحاقه بنظيره وشكله، وإشباع لفظه، وتمكين النطق به على حال صيغته وهيئته من غير إسراف ولا تعسف، ولا إفراط ولا تكلف، وليس بين التجويد وتركه إلاّ رياضةٌ من تدبَّره بفكِّه». **والنشر في القراءات العشر**: ٢١٣/١. فقد أشار ابن الجزري إلى هذا المعنى، وأكد على الرياضة والتدريب؛ لإخراج الحرف من مخرجه، وإعطائه حقه من الصفات.

(٨) «أحرف المد هي: الألف، ولا يكون ماقبلها إلاّ مفتوحاً، والواو التي قبلها ضمة، والياء التي قبلها كسرة. وتتعرض أحرف المد في التركيب للتقصير حتى تصير حركة، وللتطويل حتى تصير ضعف طولها الأصلي، أو أكثر. ولكل حالة من ذلك موضع معين في التركيب.وكانت عناية علماء التجويد بظاهرة التطويل (أي المدّ) أكثر من عنايتهم بظاهرة التقصير: وذلك لتنوع أسباب المدّ، وتعدّد درجاته، واختلاف القرّاء فيه». ينظر: **الدراسات الصوتية عند علماء التجويد**: ٥٢١.

(٩) يقول ابن جني في بيان أسباب المدّ: «ألا ترى أن الألف، والياء، والواو، اللواتي هنّ حروف توامٌ كواملٌ قد تجدهن في بعض الأحوال أطول، وأتمّ منهن في بعض. وذلك قولك: يخاف وينام، ويسير ويطير، ويقوم ويسوم: فتجد فيهن امتداداً واستطالة ما. فإذا أوقعت بعدهن الهمزة، أو الحرف المدغم ازددن طولاً وامتداداً». ينظر: **سرَ صناعة الإعراب**: ١٩/١-٢٠.

- الأول: الإدغام،[10] مثل: ﴿الضالين﴾[11]، ﴿أتحاجونّي﴾[12]، ﴿قيل لهم﴾[13].

- الثاني: سكون الوقف، مثل: ﴿غفور﴾[14]، ﴿رحيم﴾[15]، ﴿يوم﴾[16]، ﴿كيف﴾[17].

- الثالث: الحروف المقطعة. نحو «لام، ميم، نون»[18].

وأمّا الهمزة التي تقع بعدها؛ أي بعد حروف المدّ، وذلك على قسمين: متصل، ومنفصل.

فالمتصل: هو الذي يكون حرف المدّ، والهمزة في كلمة واحدة،[19] نحو: ﴿السماء﴾[20]، و﴿الماء﴾[21]، و﴿جيء﴾[22]. و﴿سيء﴾[23]. و﴿السُّوء﴾[24]، و﴿قروء﴾[25]، ونحوها.

والمنفصل: هو الذي يكون حرف المدّ من كلمة، والهمزة من كلمة أخرى[26]، نحو: ﴿بما أُنزل﴾[27]،

---

(10) يعلل العلماء مدّ أحرف العلة قبل الحرف المشدد بقولهم: «وأما سبب نعمتهنّ. ووفائهنّ. وتماديهنّ إذا وقع المشدد بعدهن فلأنهنّ - كما ترى - سواكن. وأول المثلين مع التشديد ساكن: فيجفو عليهم أن يلتقي ساكنان حشواً في كلامهم. فحينئذ ما ينهضون بالألف بقوة الاعتماد عليها. فيجعلون طولها. ووفاء الصوت بها عوضاً ممّا كان يجب لالتقاء الساكنين من تحريكها. إذ لم يجدوا عليه تطرّقاً. ولا بالاستراحة إليه تعلّقاً. وذلك نحو: شابّة. ودابّة». ينظر: **الخصائص**: ١٢٨/٣. **والأشباه والنظائر في النحو**: ١٦٦/١.

(11) الفاتحة: ٧/٢.

(12) الأنعام: ٨٠/٦.

(13) البقرة: ١٣/٢. ليس في هذا الموضع مدٌّ إلاّ إذا سكنت لام الفعل. ولم أقف على أحد من القراء قد قرأ بذلك. ولا أدري ما الذي حدا بالمؤلف لذكرها هنا.

(14) فاطر: ٢٨/٣٥.

(15) البقرة: ١٨٢/٢.

(16) البقرة: ٢٥٩/٢.

(17) البقرة: ٢٥٩/٢.

(18) «وأما المدّ في فواتح السور فإنما يُمدُّ منها ما كان على ثلاثة أحرف. أوسطها حرف مدٍّ ولين نحو: (لام، ميم. نون) فتمد الألف. والياء. والواو من هجائهن للجمع مدّاً حسناً. فإن وقع بعدها مدغم كان أفرط مدّاً من الحرف الذي ليس بعده مدغم».

ينظر: **مصطلح الإشارات في القراءات الزوائد المروية عن الثقات**: ص٩١-٩٢. **والنشر في القراءات العشر**: ٢٣١/١.

(19) سمّي هذا المدُّ متصلاً. لاتصال حرف المدّ بسببه. وهو الهمز.

ينظر: **الدقائق المحكمة في شرح المقدمة الجزرية**: ٧٤. **والإضاءة في بيان أصول القراءة**: ٢٢.

(20) البقرة: ١٩/٢.

(21) البقرة: ٢٢/٢.

(22) الزمر: ٦٩/٣٩.

(23) هود: ٧٧/١١.

(24) النساء: ١٧/٤.

(25) البقرة: ٢٢٨/٢.

(26) سمي هذا المدّ منفصلاً: لانفصال حرف المدّ عن سببه. ينظر: **الإضاءة في بيان أصول القراءة**: ٢٣.

(27) البقرة: ٤/٢.

﴿قالوا آمنا﴾[٢٨]، ﴿وفي آذانهم﴾[٢٩]؛ لأن الهمزة حرف قويٌّ، بعيد المخرج، إذا وقع بعد حرف المدّ يُخفى حرفُ المدِّ عندها، وتضعف قوتُه، فيُمدُّ حتى يظهر[٣٠].

(لِوَانٍ): اسم فاعل من (الونى)، بمعنى: الضعيف، فأُعِلَّ إعلالَ (قاضٍ)، فسقطت لامُه للساكنين، فوزنُه (فَاعٍ).

ومعنى البيت: لا تحسب أن الإفراط في المدِّ، أو مدَّ ضعيف في محلٍّ لا مدَّ فيه تجويدٌ.

أو أن تشدّد بعد مدٍّ همزةً
أو أن تلوك الحرفَ كالسكرانِ

(تُشدّد) فعل مضارع من التشديد، و(تلوك) فعل مضارع من اللّوك، وكلاهما في تأويل المصدر المتقدم.

ومعنى البيت: لا تحسب أن /٥٧/ تشديدك الهمزة الواقعة بعد حروف المدِّ، ولوك الحرف كالسكران تجويد[٣١].

أو أن تفوه بهمزة متهوّعاً
فيفرّ سامعُها من الغثيانِ

ومعناه: أن مخرجها من أول مخارج الحلَق، من آخر ما يلي الصدر، وهي من الحروف المجهورة، والشديدة، ومن الزوائد، فهنّ صفاتها، فيجب على القارىء أن يعرف جميع ذلك؛ ليتوسط اللفظُ بها، لبُعد مخرجها من غير تعسف، بل بلطافة ورفق[٣٢].

فقوله: (تفوه) هو فعلٌ مضارعٌ من (الفَوْه)، بمعنى: (التكلُّم)، وهو أيضاً في تأويل المصدر، معطوف على ما قبله، و(التهوّع): التقيّؤ، والاستفراغ.

ومعنى البيت: لا تحسب أن لفظ الهمزة على خلاف ما ينبغي تجويدٌ، لأنه حين يصل[٣٣] سَمْعَ من هو

---

(٢٨) البقرة: ٢/١٤.

(٢٩) البقرة: ٢/١٩.

(٣٠) ينظر في سبب مدّ أحرف مع الهمزة: **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها**: ١/٤٦. و**الموضح في التجويد**: ١٢٨ فقد أشار كلٌّ منهما إلى المعنى نفسه الذي أشار إليه الشارح ههنا في سبب المدّ.

(٣١) روي عن نافع، قارئ المدينة قوله:«قراءتنا قراءة أكابر أصحاب رسول الله ﷺ ، سهلة، جزلة، لا نمضغ ولا نلوك». ينظر: **المفيد في شرح عمدة المجيد في النظم والتجويد**:٥٩.

(٣٢) هناك خلاف بين العلماء حول صفة الهمزة، فقد ذهب سيبويه وغيره من علماء العربية والتجويد إلى أنها صوت مجهور، ومنهم صاحب الشرح. في حين ذهب عدد من العلماء المحدثين إلى أنها ليست مجهورة. فمن ذهب إلى أنها مهموسة احتج بإقفال الوترين الصوتيين معها، ومن ثم لا يسمح ذلك بوجود الجهر في النطق. ينظر: **مناهج البحث في اللغة العربية**:٩٧. و**دروس في علم أصوات العربية**:١٢٣.

(٣٣) في المخطوط (وَصَلَ).

عالمٌ في التجويد، وكيفية التلفُّظ ينفُر طبعُهُ من تلفظك فيفرُّ عنك[٣٤].

لـــلـــحرف مـــيزانٌ فلا تَـــك طـــاغـــيا
فـــيه، ولا تَـــكُ مُـــخْـــسِـــرَ الميزانِ

(الطاغي) اسم الفاعل من الطُّغيان، بمعنى: التجاوز عن الحدِّ والمخرج، (المُخْسِر) اسم الفاعل من الإخسار، بمعنى: النقص.

ومعنى البيت: أنّ للموزون الذي هو الحرف ميزاناً، ومقداراً، فعليك أن تتحفظ في التلفظ بذلك المقدار، كما ينبغي. بحيث أن لا يكون زائداً عليه، ولا نقصاناً منه.

فـــإذا هـــمزْتَ فـــجِـــئْ به مُـــتلـــطِّـــفاً
مـــن غـــير ما بُـــهْـــرٍ وغـــيرِ توانِ

(البُهْر): الغلبة. و(التواني): الضعف. أراد بهما الاجتناب عن الإفراط، والتفريط.

ومعنى البيت: كما علمتَ كيفية تلفظ الهمزة، عليك[٣٥] أن تتلفظ بها تلفظاً لطيفاً، أي: بحيث أن لا يكون قويًا، ولا ضعيفاً، بل متوسطاً.

و(متلطِّفاً) حال من الفاعل.

وامددْ حـــروف المدّ عـــند مُـــسَـــكَّـــن
أو هـــمزة حُـــسْـــناً أخا إحسانِ

والمدُّ مـــن قـــبل المســـكَّـــن دون ما
قد مُـــدَّ لـــلـــهمزات باســـتـــيـــقانِ

حروف المدّ واللين التي هي: الألف، والواو، والياء، كلما وقعت قبل المسكَّن الذي هو المُدغَم، وغير المُدغَم، وهو الذي يُسكَّن للوقف، وقد ذكرنا أقسامه، فينبغي أن يُمدَّ؛ ليكون المدُّ عوضاً عن الحركة في الساكنين[٣٦].

---

(٣٤) المقصود من ذلك: النهي عن المبالغة في نبر الهمزة، بالضغط على صوتها حتى تشبه صوت التهوّع، وهو التقيؤ أو السعلة. فإن ذلك مما تنبو عنه الأسماع، وتنفر منه الطباع. فقد روي عن أبي بكر بن عياش (شعبة) أنه كان يقول: «إمامنا – عاصم ابن أبي النَّجود – يهمز ﴿مؤصدة﴾ [البلد: ٢٠/٩] فأشتهي أن أسدّ أذني إذا سمعته يهمزها». وقد فسرَّ مكي ذلك بأنه كان يتعسَّف في اللفظ بها حتى تصبح لفظه بها. ولهذا روي عن حمزة الزيات (القارئ) قوله: «الهمز رياضة». ينظر: الرعاية: ١٣٤، ١٤٦، ١٤٧. **والتحديد**: ١٢٠، ١٢١.

(٣٥) في المخطوط (فعليك).

(٣٦) مما يذكر في تعليل ظاهرة المدّ عندما يلي صوتَ اللين صوتٌ مدغمٌ «أن طبيعة اللغة ونسجها تستلزم قصر أصوات اللين الطويلة (أي أحرف المدّ) حين يليها صوتان ساكنان، فحرصاً على صوت اللين، وإبقاءً على ما فيه من طول بُولِغَ في طوله، لئلاّ تصيبه تلك الظاهرة التي شاعت في اللهجات العربية: قديمها، وحديثها، من ميل صوت اللين إلى القصر حين يليه صوتان ساكنان». ينظر: **الأصوات اللغوية**: ١٥٩، ١٦٠.

وقوله (حُسناً) صفة مصدر محذوف، أي: أُمدُدّ مدًّا حَسَناً. وما بعده منادى مضاف، والألفُ علامةُ النّصب، وحرف النداء مقدر.

ثم اعلم أن /٥٨/ المدَّ الذي هو للساكنين أقلُّ مقداراً من المدِّ الذي هو لوجود الهمزة[٣٧].

والـــهاءُ تُـــخـــفــى، فــاجْــل في إظــهــارها

في نـــحو (مـــن هادٍ) وفي(بُـــهـــتان)

ولما كان في الهاء خفاءٌ فينبغي أن يُجلى في إظهارها[٣٨]. سواء كانت متحركة، أو ساكنة: لأنها أضعف الحروف من حيث إنها مهموسة، رخوة، خفية. وكل واحدة من هذه الصفات ضعيفة.

و (جــبــاهــهــم) و(وجــنــوبــهم) مُــثّــل بلا

ثِــــقَـــل تزيدُ به عـــلى الـــتــبــيانِ

فإذا تكررت في كلمة فالتحفظ في إظهار الهاءين واجب على القارىء المجوِّد، بأن يُبيِّنه في درج تلاوته، لتكرر الهاء، واجتماع المثلين. ففي مثل هذه المواضع ينبغي أن يتلفَّظ بها تلفُّظاً لطيفاً بلا ثِقَلٍ[٣٩]. و(التبيان) مبالغة (البيان).

والـــعين والحا مُـــظـــهرٌ، والـــغـــين قُـــلْ

والخا حـــــيث تـــــقارب الحرفان

كـــا(لــعِــهْــنِ)، (أفــرغْ)، (لاتُــزغْ)، (نَــخْــتِــمْ) و(لا

تــخشــى)، و(سَــبِّــحْــهُ)، وك(الإحســانِ)

ينبغي أن يتلفَّظ بكل واحدٍ من: العين، والحاء، والغين، والخاء: لأنها تخرج من الحلق. فالغين من الحروف المجهورة، والرخوة، ويقال إن فيها بعض الشدة. والخاءُ تخرج بعدها، وهو حرف مهموس، رخو،

الفرق بين الضاد والظاء

---

(٣٧) إن هذا التفاوت في المدّ بالنظر إلى السبب، فيكون المدّ الذي هو للساكنين، أقل مقداراً مما كان سبباً فيه الهمزة. ليس هو موضع إجماع واتفاق عند العلماء، والقرّاء. «فأكثر القراء وجمهورهم على التسوية بين البابين في المدّ، وهو الوجه؛ لأن المدّ إنما جعل بدلاً من الحركة ليقوى به الساكن، كذلك أيضاً ألحق قبل الهمز: ليقوى به الحرف الضعيف. فقد استويا في استيجابه من وجه واحد: فلا وجه للطرق». ينظر: **الدراسات الصوتية**، ٥٣٨، والنص منقول عن **الموضح في التجويد**:١٦٨و.

(٣٨) «الحروف الخفية أربعة: الهاء، وحروف المدّ واللين. وإنما سمّيت بالخفية؛ لأنها تخفى في اللفظ إذا اندرجت بعد حروف قبلها والألف أخفى هذه الحروف: لأنها لا علاج لها على اللسان فيها عند النطق بها، وقد ذكر بعض العلماء أن في الهمزة خفاءً يسيراً، وكذلك النون الساكنة فيها خفاء». ينظر: **الرعاية**: ١٢٧-١٢٨. **والكتاب**، لسيبويه:٤/ ١٧٧. للوقوف على رأيه في كون الهمزة من حروف الخفاء.

(٣٩) ينظر: **المفيد في شرح عمدة المجيد**:٧٠.

ليس بقوي. غير أنه من حروف الإستعلاء[40]. وقوله (حيث تقارب الحرفان) يعني إذا وقع بعدها ما يكون من مخرجها. مثل ما وقع بعد العين هاءٌ، وبعد الغين قافٌ؛ لقرب مخرج القاف من الغين، وبعد الخاء هاءٌ، وبعد الهمزة هاءٌ. فعلى القارىء المجوِّد أن يعطيها حقَّها من الحلق[41]، مثالُها: ﴿كالعهن﴾[42]، ﴿أفرِغْ علينا﴾[43]. ﴿لا تُزِغْ قلوبنا﴾. ﴿فأخذتهم الصاعقة﴾[44]. ﴿اليوم نختِمُ على﴾[45]. ﴿وسبِّحْهُ ليلاً طويلاً﴾[46]. ﴿والإحْسَان﴾[47]. فهذا على وجه القُرب، باعتبار تقاربهما في المخرج، أو صفة تقوم مقام المخرج. وإلاّ فلكلِّ واحدٍ من الحروف مخرج يخصُّهُ[48].

والـــقافَ بـــيْـــن جـــهـــرَها وعـــلوِّها

والـــكافَ خـــلِّـــصـــها بـــحُـــسْـــنِ بـــيانِ

إنْ لم تُـــحـــقِّـــق جـــهـــرَ ذاكَ وهـــمسَ ذا

فـــهـــما لأجل الـــقُـــرب يـــخـــتـلـــطان

اعلمْ أن القاف. والكاف متقاربان في المخرج: لأن القاف يخرج من المخرج الأول من مخارج الفم مما يلي الحلق. وهو أقصى اللسان. وما فوقه من الحنك. ومخرج الكاف منهما، وما بينهما. فللقاف صفة الجهر. والاستعلاء. والشدة[49]. وللكاف صفة الهمس: لأنك إذا قلتَ: قِقْقَ. وجدت النَّفَسَ منحصراً

---

(٤٠) ينظر: **الرعاية**. ص١٦٩.

(٤١) لقد شدد علماء التجويد على القارئ لبيان كل حرف من حروف الحلق ولاسيما حينما يلتقي مع حرف آخر من حروف الحلق. وهذا ما نجده مثبوتاً في ثنايا كتاب **الرعاية في التجويد**. **والتحديد في الإتقان والتجويد**. فأغنى ذلك من الإشارة إليه في كل موضع. أو حرف من هاتيك الحروف الحلقية الستة.

(٤٢) المعارج: ٧٠/٩.

(٤٣) البقرة: ٢/٢٥٠.

(٤٤) النساء: ٤/١٥٣.

(٤٥) يس: ٣٦/٦٥.

(٤٦) الإنسان: ٧٦/٢٦.

(٤٧) النحل: ١٦/٩٠.

(٤٨) إن ما أشار إليه من تخصيص مخرج محدد لكل حرف هو ما عليه الأمر عند علماء اللغة والتجويد. يقول محمد المرعشي: «سبب انقطاع الصوت في المخرج المحقق انضغاط الصوت فيه. فلجميع الحروف مخرج محقق إلاّ حروف المدّ: إذ لا تنضغط أصواتها في موضع انضغاطاً ينقطع به الصوت. بل يمتدّ بلين بلا تكلّف إلى أن تقطعه بإرادتك».
ينظر: **الدراسات الصوتية عند علماء التجويد**. ص١٢٣. نقلاً عن **جهد المقل** للمرعشي: ٥ظ-٦و.
أما ما أشار إليه من قيام الصفة مقام المخرج فكلام غير دقيق: إذ إنّ صفة الحرف هي كيفية مصاحبة لتكون الحرف في المخرج. أو توضح عملية نقطية ثانوية تشكل جزءاً مهماً في تكوّن الصوت. وتميزُّه عن غيره.
ينظر: **الدراسات الصوتية عند علماء التجويد**: ١٥٢.

(٤٩) ينظر: **الكتاب**: ٤/٤٣٤. **والرعاية**: ١٧١. **والنشر**: ١/٢٢١.
هذا هو وصف القاف عند علمائنا القدامى. في حين يرى بعض المحدثين «أن النحاة والقراء قد أخطأوا في اعتباره مجهوراً» وذلك اعتماداً على وصف القاف التي ينطقها متكلمو العربية اليوم، والآخر على ما يبدو عائد إلى طبيعة وصف الصوت الحالي.
ينظر: **مناهج البحث في اللغة**: ٩٦. **والدراسات الصوتية عند علماء التجويد**: ٢٤٨.

/٥٩/ بحيث ألاَّ تُحسَّ بينهما الشيء، وانحصار النَّفَس يستلزم اشتداد الصوت، فبهذا الاعتبار يقال: الحروف المجهورة، بخلاف الكاف؛ لأنك إذا قلت: كَكِ، تُحسَّ جريان النَّفَس، وذلك يستلزم ضَعْفَ الصوت، وبهذا الاعتبار يقال: الحروف المهموسة. وهذا قول المتقدمين. وبعضُ المتأخرين عدَّ الكافَ من المجهورة أيضاً[٥٠]. وعلى كلا التقديرين ينبغي أن يتلفَّظ بكل واحدٍ منهما. بحيث أن يكون مُميَّزاً عن الآخر في المخرج بسبب التلفُّظ[٥١].

والجيمَ إن ضَـــــعُــــــفَــــــتْ أتَـــــتْ ممزوجة

بـــــالشــــــين مـــــثــــــل الجيم في (المَرْجَــــان)

و(الــعِـجْـل)، و(اجْـتــنــبــوا)، و(أخــرجَ شــطــأهُ)

و(الــرِّجْــز)، مــثـــل (الــرِّجْــسَ) في الــتِـبــيـان

مخرج الجيم، والشين، والياء وسط اللسان، وما فوقه من الحنك، وهي [الجيم] سواء كانت ساكنة، أو متحركة، وبأيِ حركة يكون، كما هو مذكور في هذه الأمثلة، فالواجب ألاَّ يُتلفَّظ به ضعيفاً، وإلاَّ تسبَّب قربُ المخرج بمزج الشين[٥٢]. والجيم حرف قويٌ، للجهر، والشدة. وإذا سُكِّنَتْ الجيمُ وبعدها زاي وجبُ إظهارها، مثل قوله تعالى: ﴿والرُّجْزَ فاهْجُر﴾[٥٣]. و﴿رِجْزاً من السماء﴾[٥٤]؛ لأنه إذا لم يُتحفَّظ ببيانها

---

(٥٠) لعله يشير بذلك إلى ما حصل من خلط عند بعض الناس بين الكاف العربية المهموسة، وبين الكاف المجهورة التي تغلب على نطقنا اليوم للقاف في العربية الدارجة، والتي يمثلها نطق أهل القاهرة اليوم للجيم، ونطق أهل العراق للقاف.

(٥١) إن هذا التحفظ في نطق القاف والكاف كي لا يحصل خلط بينهما، هو ما دعا العلماء إلى القول: «لم يأتلف القاف والكاف في كلمة إلاَّ بحاجز بينهما، ولا تجد قافاً تلاصق كافاً في أصل كلمة ألبتة».

ينظر: **الرعاية**: ١٧٣، **والعين**: ٦/٥، **والمفيد في شرح عمدة المجيد**: ٧٧.

(٥٢) وهي التي قال عنها ابن الجزري: «فينتشر بها اللسان، فتصير ممزوجة بالشين».

ينظر: **النشر**: ٢١٧/١.

ويحدد ابن يعيش المواضع التي تكون فيها الجيم كالشين: «وأما الجيم التي كالشين فهي تكثر في الجيم الساكنة إذا كان بعدها دالٌ، أو تاء، نحو قولهم في (اجتمعوا، والأجدر): اشتمعوا، والأشدر، فتقرب الجيم من الشين؛ لأنهما من مخرج واحد، إلاَّ أن الشين أبين وأفشى». ينظر: **شرح المفصل**: ١٢٧/١٠.

إن هذا المزج الحاصل بين الجيم والشين قد انتقل إلى اللهجات المحلية كما يفعل كثير من أهل الشام «دمشق». وقد شاع خطأ بين الباحثين مصطلحا التعطيش والإشراب، ويعنون بالأول: خلط الجيم بصوت الشين، وبالثاني: تخليصها من صوت الشين، والنطق بها جيماً خالصة، والصحيح: هو عكس ما ذهبوا إليه من تعريف المصطلحين. فالتعطيش: النطق بها خالصة، والإشراب مزجها بصوت الشين فتتحول إلى صوت رخو، أو احتكاكي، وهو غير الصوت الذي وصفه علماء العربية الذين شافهوا العرب ووصفوا أصواتهم، ولذلك على القارئ أن يتحفظ حين نطقه صوت الجيم، وألاّ يدع صوت الشين يختلط معه.

ينظر للوقوف على المزيد حول هذا الأمر: **أصوات العربية بين التحول والثبات**:٦٢. **وأصوات العربية**: ١٨١، ١٨٢.

(٥٣) المدثر: ٥/٧٤.

(٥٤) البقرة: ٥٩/٢.

صارت زاياً مُدغمة في الزاي التي بعدها، وكذلك إذا وقعت بعدها سينٌ، مثل: ﴿فاجتنبوا الرِّجسَ﴾(٥٥)، مِثْلُ ذلك.

و(الــفَـجْـر)، (لاتَـجْـهـر) كـذاك، وك(اشترى)

بيِّـــن تـــفشـــيه مع الإسكان

وكذا المشدَّدُ مـــنــه نـــحو (مُـــبشَّـــراً)

أو غــــير ذاك كـــقـــوله (في شان)

اعلم أنَّ الشين سواء كانت ساكنة، أو متحركة، مشددة، أو غير مشددة، فهي مهموسة، رخوة، فيها تفشٍ، لانتشار الصوت بها عند النطق بها، فعليك أن تبيِّن تفشيها في التلفظ؛ لأنه صفة لها. وكذلك إذا وقعت بعدها جيمٌ، مثل: ﴿فيما شَجَرَ بينهم﴾(٥٦)، و﴿إنَّ شجرة﴾(٥٧)، و﴿الشمسُ تجري لمُستقرٌ لها﴾(٥٨)، وغير ذلك(٥٩).

والـــــيا وأُخـــــتاها بــــغـــــير زيادة

في المدّ ك(المُوفـــــــون) و(المِيْــــــــزان)

وبـــيانُـــها إنْ حُـــرِّكَـــتْ ك(لِــسَــعْــيِــها)

وك(بـــغـــيــكم) والــيــاء في(الــعِــصْــيَــان)

وكــمــثل (أحْــيَــيْــنا) و(يستـحـيـي) مِــثْـ

ـلِ (الـــغِــــيِّ) مما جا في الـــــقرآن

لا تُـــشْـــرِبـــنَّـــها الجيم إن شدَدتـــها

فتــــكونَ مــــعدوداً من الــــلُّــــحان

الواو، والياء، والألف كلّما كانت حركة ما قبلها من جنسها، كواو (مُوَّفون)، وياء (مِيْزان)، وألف (الفُرقَان) في غير الوقف. يجب أن يُمدَّ بمقدار ما يظهر من الحروف /٦٠/ المُمَيَّزة من غير زيادة(٦٠).

---

(٥٥) الحج: ٢٢/٣٠.

(٥٦) النساء: ٤/٦٥.

(٥٧) الدخان: ٣٧/٦٣.

(٥٨) يس: ٣٦/٣٨.

(٥٩) ينظر: النشر: ١/٢١٩.

(٦٠) المراد بذلك: المدُّ الطبيعي.

والياء المتحركة بأي حركة تكون، أو تجتمع بمثلها، والثانية ساكنة، فلك أن تُبيِّنها. وإن كانت مشددة فينبغي أن تتلطف بها. بحيث ألاّ يمتزج بالجيم، بسبب قرب مخرج الياء،[61] نحو ﴿إيَّاك﴾[62]، و﴿إيَّاكم﴾[63]، و﴿مِنْ طرف خفيٍّ﴾[64]، و﴿بمُصرخيَّ﴾[65]. ووجب بيان الياء والتشديد[66].

(في يَـوم) مـــع (قـــالـــوا وهـــم) ونـــظـــيرُ ذا

لا تُـــــدغـــــموا يا مــــــعشَــــــر الإخوان

ولا تُدغم ياءٌ في ياءٍ، نحو (في يوم)،[67] ولا واوٌ (قالوا وهم) في الواو التي بعدها، لزوال المدّ المطلوب[68].

والـــــواوُ في (حــــتى عَـــفَـــوْا) ونـــظيره

إدغامُــــــه حَـــــتْـــــمٌ عــــلى الإنسان

ويجب إدغام واوُ (حتى عَفَوْا)[69] في الواو التي بعدها. لوجود السبب، وانتفاء المانع[70].

والضادُ عالٍ مستـــــطـــــيلٌ مـــطـــبَـــقٌ

جَـــــــهْـــــــرٌ يَـــــكلُّ لديه كلُّ لسانِ

الفرق بين الضاد والظاء

مخرج الضاد إحدى حافتي اللسان وما يليها من الأضراس، وأكثر الناس يخرجها من اليسرى، وبعضها

---

(٦١) تخرج الجيم والشين والياء غير المدية من المخرج الثالث من مخارج الفم. ينظر: الرعاية: ١٧٩.

(٦٢) الفاتحة: ١/٥.

(٦٣) النساء: ٤/١٣١.

(٦٤) الشورى: ٤٢/٤٥.

(٦٥) إبراهيم: ١٤/٢٢.

(٦٦) ينظر: التحديد: ١٣٦.

(٦٧) إبراهيم: ١٤/١٨.

(٦٨) إن سبب ترك الإدغام هو اختلاف المخرجين؛ فالياء والواو الأوليان هوائيان مديان، والثانيان ليسا من جنسهما.
ينظر: الإقناع في القراءات السبع: ١/١٦٥. والنشر في القراءات العشر: ٢/١٩.

(٦٩) وذلك قوله تعالى: ﴿ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عَفَوْا وقالوا قد مسَّ آباءنا الضراء والسراء﴾ الأعراف: ٧/٩٥.

(٧٠) الإدغام هنا واجب بإجماع الأئمة؛ لأن الواو، ومثلها الياء إذا انفتح ما قبلهما زال منهما المدّ الذي كان مانعاً من الإدغام، وصارا كسائر الحروف، فأدغما لزوال المانع، على أن هناك من أشبع الواو وترك الإدغام، وذلك ما رواه أبو سليمان عن قالون، أو الشُّمُوني عن الأعشى في نحو قوله تعالى: ﴿عصوا وكانوا﴾ البقرة: ٢/٦١. وذلك. وإن كان له وجه من القياس، وهو حمل الوصل على الوقف، لا يؤخذ به.
ينظر: الإقناع: ١/١٦٧، والمفيد: ٨٩.

من الجانبين[٧١]، ولها أربع صفات: الاستعلاء، والإطباق، والاستطالة، والجهر. والتلفّظ بها كما هو حقُّ التلّفظ صعب جداً جداً.

و(يكلُّ) فعلٌ مضارعٌ من (الكَلال) بمعنى (التعب)، وإنما سُمّي (مستطيلاً)؛ لأنه لمّا جمع فيه من القوة، والجهر، والإطباق، والاستعلاء، فقويت، واستطالت في المخرج حتى اتصلت باللام عند النطق؛ لقرب مخرجها من مخرج اللام.

حاشا لسانٍ بـــالـــفصاحة قـــيِّـــمُ
دَرْبٌ لأحــــكام الحروف مُــــعانِ

(حاشا) للاستثناء، ومعناها التنزيه، والفصيح أنها حرفٌ. ووجه ربط هذا البيت بما قبله من حيث المعنى: لأنه لما بيَّن صعوبةَ التلفظ بالضاد، بقوله (يكلُّ لديه كلُّ لسانٍ) استثنى لساناً يكون موصوفاً بالصفات المذكورة. و(الدَرْبُ) من (التدَرُّب) بمعنى التعوُّد، والتمرُّن، و(مُعَانِ) اسم الفاعل من (المُعاناة) يعني: المُقَاساة، والثلاثة صفة اللسان، وقوله (لأحكام الحروف) مُتعلق بـ(مُعَانِ).

كَـــمْ رامَـــهُ قومٌ فـــما أبدَوا سوى
لامٍ مُـــفَـــخَّـــمة بلا عِـــرفان

اعلمْ أن مخرج اللام ما دون طرف اللسان إلى منهاه، وما فوقه من الحنك. فعلى هذا مخرجُ الضاد يكون مخرج اللام، وكثير من الناس يتلفّظ بالضاد لاماً مُفخَّماً[٧٢].

---

(٧١) ههنا ملاحظتان: أولهما: ليس المراد بقول بعض العلماء: إن مخرج الضاد من أول حافة اللسان أن يكون ذلك من أقصى اللسان. ذلك أن الضاد ليست محاذية لمخرج القاف والكاف، بل هي أدنى منها إلى الضم؛ ولذلك عدها الخليل من الحروف الشجريات.

ثانيهما: ليس المقصود بقولهم «من الجانبين» أن يرتفع اللسان مرة واحدة، فيلتصق طرفه بأعلى لثة الثنايا العليا: فذلك مختلط مع مخرج اللام ومغاير لوصف القدماء الذين حددوا مخرجها من أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس، سواء من الجانب الأيمن أو الجانب الأيسر.

وهذا على ما أرى معنى قولهم «من الجانبين»: لأن من الناس من لا يقدر على إخراجها إلا من أحد الجانبين فقط، ومنهم من مرن لسانه حتى استطاع أن يخرجها من أي الجانبين شاء. ينظر: **الكتاب**: ٤/٤٣٣، ٤٥٨، ٤٦٥، **وسر صناعة الإعراب**: ١/٥٢، **والبيان والتبيين**: ١/٦٢.

(٧٢) الضاد صوت صعب الأداء، ومن ثمّ أخذت ألسنة الناس تنحرف عن نطقه إلى أصوات أخرى، وليس الأمر حديث عهد، بل هو كذلك منذ القرون الأولى. قد يصل إلى القرن الخامس الهجري. وليت الأمر منحصر في صوتين اثنين: هما الضاد، واللام على ما أشار السخاوي، بل قد تعدى ذلك إلى أصوات أخرى، هي:

- الظاء
- اللام المفخمة
- الطاء «وتساوي في النطق المعاصر الدال المفخمة»
- مزجها بالذال
- إشمامها الزاي

==

اعلمْ أن (كَمْ) اسم موضوع للكثرة، وكناية عن العدد على سبيل الإبهام، ولها صدر الكلام: لتضمنها معنى الإنشاء، و(كم) في التكثير، كما أن (رُبَّ) متضمنة لمعنى الإنشاء في التعليل، فهي ههنا مبتدأ. والجملة الفعلية خبره. والمعنى /٦١/ أنه يقول: كم رامَ قومٌ من القرّاء أن يتلفظوا بالضاد. فما أبدوا بتلفظهم سوى لامٍ مفخمة بلا عِرفان.

مَـــــيْـــــزهُ بـــــالإيضاح عـــــن ظاء، فـــــفي (أَظْـــــلَـــــلْـــــنَ)، أو في (غِـــــيضَ) يشـــــتـــــبـــــهانِ

وكـــــذاك (مُـــــحْـــــتَـــــضَـــــرٌ) و(نـــــاضرةٌ إلى) و(ولا يـــــحضُ) وخدُهُ ذا إذعانِ

ففي هذه الأمثلة التي في هذين البيتين يشتبه الضادُ بالظاءُ: فعلى المُقرئ أن يعلم المخارج، واللغة، وكيفية التلفّظ، بحيث أن يميِّز الضاد عن الظاء: لأن مخرج الظاء طرف اللسان وطرف الثنايا. ومخرج الضاد معلوم، ولولا اختلاف المخرجين وما في الضاد من الاستطالة لكان لفظهما واحد، ولم يختلفا في السمع[٧٣].

و(ذا) حال من الفاعل، أو المفعول. و(الإذعان): الانقياد.

وأبِـــــنْـــــهُ عـــــند الـــــتاء نـــــحـــــو (أفضْـــــتُـــــم) والـــــطاء نـــــحـــــو (أُضْـــــطُـــــرَّ) غير جَـــــبَـــــانِ

==

وخلاصة القول في موضوع الضاد أن الضاد العربية القديمة، التي وصفها سيبويه بأنها من أول حافة اللسان، وما يليها من الأضراس: رخوة مجهورة مطبقة، لم تعد تنطق منذ أمد بعيد. وأنها آلت منذ قرون إلى عدة أشكال، كل شكل يستخدم في جهة من جهات البلدان التي تتكلم العربية، وأن أشهرها تلك الأشكال نطق الضاد ظاء كما في العراق، وكذلك اليمن. وما هو من جهة الجزيرة العربية، ونطقها دالاً مفخمة كما في مصر. وإن هذه الدال المفخمة تمثل الطاء العربية القديمة المجهورة، التي صارت منذ أمد بعيد مهموسة (وتساوي تاء مطبقة): فخرجت من اللغة العربية إذًا الضاد القديمة، ودخلت الطاء الحديثة، وانتقلت الطاء القديمة لتمثل نطق الضاد في بعض البلاد العربية.

وقد كان علماء التجويد مدركين بشكل عام لهذا التطور، الذي تشير إليه النصوص المدونة في الكتب. ويشهد له واقع الاستخدام اللغوي اليوم. ينظر: **الدراسات الصوتية عند علماء التجويد**: ٢٧٠، ٢٨٠.

(٧٣) لقد جدَّ العلماء قديماً في إنشاء تآليف خاصة: للتمييز بين الضاد والظاء، مما يدل على درجة التباس إحداهما بالأخرى: مما استدعى هذا الجهد منهم: لكشف ذلك الالتباس، وقد أحصى بعض الباحثين المحدثين من تلك المؤلفات خمسين مؤلفاً، طبع منها كثير. ينظر: تحقيق د. حاتم الضامن لكتاب **الاعتماد في نظائر الظاء والضاد**، لابن مالك، وما استدركه عليه الدكتور الضامن أيضاً مما فات ابن مالك ذكره. ينظر: **بحوث ودراسات في اللغة وتحقيق النصوص: إعلام السادة النجباء أنه لا تشابه بين الضاد والظاء**.

والجيم نحو (إخْفِضْ جناحك) مثله
والنون نحو (يحِضْنَ) قِسْهُ وعانِ

والرا كـ(وَلْيَضْرِبْنَ) أو لام كـ(فَضْ
لُ الله) بيّن حيث يلتقيانِ

وبيان (بعض ذنوبهم) و(اغضُضْ) و(أنْ
قضَ ظهرك) اعرفْه تكن ذا شأنِ

يقول: وأبِنِ الضاد عند هذه الأحرف التسعة التي هي: التاء، والطاء، والجيم، والنون، والراء، واللام، والذال، والضاد، والظاء. فيجب أن يُعطى كلُّ حرف حقّه من المخرج في التلّفظ، و«بيِّنْ» للسامع.

قوله (والطاء.. والجيم..) بالعطف على (الهاء). وهو مفعول (أبنْهُ). و(مِثلَه) صفة مصدر محذوف، أي: أبِنْ إبانةً مِثْلَ إبانةِ كلٍّ واحد من الأحرف التسعة. و(الراء) أيضاً معطوف على المتقدم، وقُصِرَ لإقامة الوزن.

وكذا بيان الصاد نحو (حَرَصْتُمْ)
والظاء في (أَوَعَظْتَ) للأعيانِ

إذ أظهروه وأدغموا (فرَطْتُ) فاتَّـ
ـبِع في القرآن أئمة الأزمانِ

فعلى القارىء أن يُصفِّي الصاد، ويُعطى حقَّه من الإطباق، والاستعلاء كما عَرَفْتَ، حتى لا يكون سيناً، وكذا بيان الظاء: لأنه مطبق، مستعلٍ، مجهورٌ، قوي، وفيها رخاوة. ولولا اختلاف المخرجين، الرخاوة لكانت ضاداً، لتقارب الصفات. و(الأعيان) خبرٌ بالمعاني القريبة.

واعلم أن في نحو: ﴿فرَطْتُ﴾[74]، و﴿أحطْتُ﴾[75]، و﴿لئن بسطْتَ﴾[76]، وشبهه قلبت الطاءُ تاءً، وأدغمت التاءُ في التاءِ، ثم أتوا بطاءٍ أخرى للإطباق من غير إثبات الحرف، وهو ليس ممكناً؛ لأنه صفة، كما يظهر الغنة مع النون الساكنة إذا أُدغمت، فحينئذ يلزم الجمع بين الساكنين: الأول حرف الإطباق، والثاني المُدغم الذي هو التاء المُبْدَلة /٦٢/ من الطاء.

والتحقيق أنه ليس ههنا إدغام، وإن كان بسبب اشتداد التقارب في الصورة إدغامٌ بل إخفاءٌ، وإلاّ فلا تخلص عن الجمع بين الساكنين، ولو أورد عليه غنّة النون أجيب عليه بعد اللازم بينهما؛ لخروجها من

(٧٤) الزمر: ٥٦/٣٩.
(٧٥) النحل: ٢٢/٢٧.
(٧٦) المائدة: ٢٨/٥.

الخيشوم. فعلى هذا باعتبار بقاء الإطباق عدم الإدغام، وباعتبار اشتداد التقارب في الصورة إدغام. فهذا هو المراد من قوله (إذا أظهروا، وأدغموا «فرطتُ».. إلى آخر البيت)[٧٧].

واللاَم عند الراءِ أدغم مشبعاً
محضاً إذ الحرفان يقتربانِ

في نحو (قلْ رَبي) وما عن نافع
فيه وعاصم إمَّحى القولانِ

يجب إدغام اللام الساكن في الراء، لتقاربهما.

وقوله (مشبعاً محضاً)؛ لأنه لو لم يكن كذلك يفترق اللام عن الراء، وما نقل عن نافع من إدغام غير مشبع محض، والإظهار، القولان متروكان[٧٨]، و(إمَّحى) فعل من (المَحْو)، أدغمت النون في الميم.

وبيانه في نحو (فضَلْنا) على
يرفق لكل مُفضَّل يقظانِ

وبـ(قُلْ تعالوا)، (قُلْ سلام)، (قُلْ نَعم)
وبمثل (قُل صَدَقَ) أُعْلُ في التبيانِ(٧٩)

---

(٧٧) يقول أبو عمرو الداني في هذا الموضوع: «فإن التقت الطاء، وهي ساكنة، بتاء، أُدغمت فيها بيسر، وبُيِّن إطباقُها مع الإدغام، وإذا بُيِّن امتنعت من أن تنقلب تاءً خالصة؛ لأنها بمنزلة النون والتنوين، إذا أُدغما وبقيت غنتُهما. هذا مذهب القراء. وقد يجوز إدغامها وإذهاب صوتها، كما جاز ذلك في النون والتنوين». ينظر: التحديد: ١٤٠. وهذا الإدغام كما ذكر بعض العلماء جائز في اللغة لا في القراءة. ينظر: المفيد في شرح عمدة المجيد: ١٠٤.

(٧٨) فيما يتعلق بمذهب نافع في الإدغام أجمعوا أنه (أي نافع) أدغم لام (قُلْ) في الراء، مثل: ﴿قُل رَّبِّ﴾ [المؤمنون: ٩٣/٢٣] إلاّ شيئاً رواه أبو عون، عن أحمد بن يزيد الحلواني عن قالون، عنه، أنه لم يدغم. والأشبه به الإدغام. وكذلك لام (بَلْ) فيها ما في لام (قُلْ). وهم لم يختلفوا في ﴿بَلْ رَّفَعَهُ اللهُ إليه﴾ [النساء: ١٥٨/٤] أنه مدغم. واختلفوا في لام ﴿بَلْ ران﴾ [المطففين: ١٤/٨٣] فقال إسماعيل بن جعفر، عن نافع: مدغمة. وكذلك قال خلف عن المسيبي. عنه. وقال محمد بن إسحاق، عن أبيه: «اللام غير مدغمة». ينظر: السبعة: ١١٤.

أما عن عاصم فإنه كان لا يدغم ولا يرى الإدغام إلاّ فيما لا يجوز إظهاره، ويدغم اللام من ﴿بَلْ رَّان﴾ في رواية أبي بكر، شعبة ابن عياش، وقال حفص بن عاصم ﴿بَلْ رَان﴾ يقف على اللام وقفة خفيفة. ومن ﴿مَنْ رَاقٍ﴾ [القيامة: ٢٥/٧٥] يقف على النون، وهو في ذلك يصل وقفة خفيفة .

وأما أبو بكر فروى عن عاصم ﴿مَنْ رَاقٍ﴾ مدغمة النون في الراء من غير سكتة، و﴿ بَلْ رَان﴾ مدغمة اللام مكسورة الراء [أي محالة]».

وتجدر الإشارة ههنا إلى أن قول الناظم: «وما عن نافع فيه وعاصم أمَّحى القولان» فيه إهمال لوجه من أوجه الرواية، والصحيح أن ذلك، طالما، روي عن نافع، وعن عاصم بطرق أخرى؛ فيعمل به مثل الآخر.

(٧٩) البيتان: (٣٨)، و(٣٩) فيهما تباين واختلاف في الترتيب عن السياق، وعن شرح المرادي أيضاً، حيث وضعا بعد البيتين (٤٠، ٤١) والمناسب للمعنى أن يكون قبلهما، فيكون رقمهما (٣٨، ٣٩) عوضاً عن (٤٠، ٤١). والملاحظ أن هذين البيتين فيهما إشكال أيضاً في شرح المرادي، حيث ذكرا في نسخة، وأهملا في أخرى، مع شيء من الخطأ في بعض الكلمات.

إذا سكنت اللام وأتت بعدها نونٌ، وجب بيانُ اللام، لئلا تُدغم في النون، مما ينحرف عن مخرجه إلى النون. فيسرع إليه اللسان: للتقارب بينهما. نحو ﴿فضَّلْنا﴾[٨٠]، و﴿جعلْنا﴾[٨١]، و﴿أرسلْنا﴾[٨٢]، وكذلك إذا أتَتْ بعدها: تاءٌ، وسينٌ، [ونونٌ][٨٣]، وسينٌ.

و(بيانُه) مبتدأ، و(لكل مفضَّل) خبره، و(أُعْلُ) أمر من (العلو).

والـــــنون ســـــاكـــــنة مع الـــتـــــنـــــوين قد

شُـــــــرحا مـــــــعاً في غـــــــيرما ديوانِ

وشـــــــرحتُ ذلك في مــــــكانٍ غـــــــير ذا

فـــأنـــــا بـــــذاك عـــــن الإعـــــادة غـــــانِ

يقول: إن العلماء قد شرحوا أحكام النون الساكنة والتنوين في مصنفاتهم، وأنا قد شرحتُ ذلك في مكان غير هذا، واستغنيتُ عن الإعادة، و(ما) في قوله (غيرما ديوانٍ) زائد، وأنا أبسط القول، وأتكلّم فيها كلاماً، فأقول: إنَّ النون الساكنة، والتنوين الذي هو النون الساكنة التابعة [الحرف[٨٤]] الآخر، على ستة أقسام:

– الأول: أنهما يظهران لدى حروف الحلق: لبعد مخرجهما عن مخرجها، ولتعذر الإخفاء، نحو: ﴿مِنْ أنفسكم﴾[٨٥]، ﴿بضياءٍ أفلا﴾[٨٦]، ﴿مِنْ هادٍ﴾[٨٧]، ﴿جُرفٍ هارٍ﴾[٨٨]، ﴿مَنْ حادَّ الله﴾[٨٩]، ﴿ناراً حامية﴾[٩٠]، ﴿مِنْ عَلَقٍ﴾[٩١]، ﴿خاشعةٌ عاملة﴾[٩٢]، ﴿مِنْ غل﴾[٩٣]، ﴿قوماً غيركم﴾[٩٤].

---

(٨٠) النمل: ١٥/٢٧.

(٨١) البقرة: ١٢٥/٢.

(٨٢) البقرة: ١٥١/٢.

(٨٣) ما بين المعقوفين ساقط، والصحيح إثباته.

(٨٤) ما بين المعقوفين ساقط، والصحيح إثباته.

(٨٥) التوبة: ١٢٨/٩.

(٨٦) القصص: ٧١/٢٨.

(٨٧) الرعد: ٣٣/١٣.

(٨٨) التوبة: ١٠٩/٩.

(٨٩) المجادلة: ٢٢/٥٨.

(٩٠) الغاشية: ٤/٨٨.

(٩١) العلق: ٢/٩٦.

(٩٢) الغاشية: ٢/٨٨، ٣.

(٩٣) الأعراف: ٤٣/٧.

(٩٤) محمد: ٣٨/٤٧.

- *والثاني: أنهما يُدغمان في اللاّم، والراء إدغاماً محضاً بلا غنّة: لشدة التقارب، نحو: ﴿مِنْ لدنه﴾[95]،* **﴿مِنْ ربهم﴾**[96]، **﴿هدًى للمتقين﴾**[97]، **﴿محمد رسول الله﴾**[98]. وبالغنّة شاذ.

والثالث: أنهما يُدغمان في الياء، والواو مع الغنّة، وهو الفصيح، لمشابهة الغنّة المدَّ؛ لأن الفم يتسع بهما [عند النطق[99]] نحو: **﴿مَنْ يقول﴾**، **﴿يومئذٍ يصَّدَّعون﴾**.

ولو وقعت النون قبل الياء، والواو في كلمة لم يدغم: لئلاّ يقع الاشتباه بالمضاعف، كـ**﴿صِنْوان﴾**[100]، و**﴿الدنْيا﴾**[101].

- والرابع: أنهما يُدغمان بغنّتيهما، مع إظهار الغنة، نحو: **﴿مِنْ ماء﴾**[102]، **﴿أو كصَيِّبٍ من السماء﴾**[103].

واختلف في أن الغنة /٦٣/ للميم، أو للنون؛ لأن في الإدغام المتقاربين ينقلب الأول إلى الثاني مهما أمكن. ويدغمان أيضاً مع الغنّة في النون من نون **﴿يومئذ ناعمة﴾**[104].

- والخامس: أنهما ينقلبان ميماً لدى الباء، نحو: **﴿هنيئاً بما﴾**[105]، و**﴿أنْ بُورك﴾**[106]، و**﴿أنْبئهم﴾**[107]. فلابُدَّ من إظهار الغنّة؛ لأنك إذا بدَّلت من حرف فيه غنّة، وهو النون، حرفاً فيه غنّة. إنما أُبدلت النون الساكنة، والتنوين ميماً؛ لأنّ الميم مؤاخية للباء؛ لأنهما من مخرج واحد، وهو الشفة، ولاشتراكهما في الجهر، والميم أيضاً مؤاخية للنون في الجهر: فلمّا وقعت النون قبل الباء لم يُمكن إدغامها فيها؛ لبعد المخرجين. ولا يمكن أن يكون ظاهراً؛ للثِّقل. ولما كان النون مشابهة بأخت الباء، وهي الميم، أبدلت ميما؛ لمؤاخاة الميم الباءَ من حيث أنهما ممَّا بين الشفتين[108].

---

(٩٥) النساء: ٤/٤٠.

(٩٦) البقرة: ٢/٥.

(٩٧) البقرة: ٢/٢.

(٩٨) الفتح: ٤٨/٢٩.

(٩٩) ما بين معقوفين زيادة اقتضاها النص.

(١٠٠) الرعد: ١٣/٤.

(١٠١) البقرة: ٢/٨٥.

(١٠٢) البقرة: ٢/١٦٤.

(١٠٣) البقرة: ٢/١٩.

(١٠٤) الغاشية: ٨٨/٨.

(١٠٥) الطور: ٥٢/١٩.

(١٠٦) النمل: ٢٧/٨.

(١٠٧) البقرة: ٢/٣٣.

(١٠٨) هناك خلاف بين العلماء والقراء في التعامل مع الإقلاب، وما يؤول إليه حال النون أو التنوين، حين قلبهما ميماً ساكنة: إذ حينها يصبح الأمر أن تلتقي ميم ساكنة مع باء، مما استدعى فريقاً من القراء والعلماء لأن يتعامل معها على أنها إخفاء شفوي، كقراءة أبي عمرو بن العلاء.

- السادس: أنهما تخفيان في البواقي من الحروف، وهي خمسة عشر:

ف، ك، ج، ش، ص، س، ز، ط، ث، ض، ظ، ذ، ت، ق، [د][١٠٩].

لأنها لا تبعد عن الحروف الحلقية، ولا تقرب قرب «يرملون»؛ فالإخفاء كان منزلة بين المنزلتين.

والفرق بين الإخفاء والإدغام أن الإدغام مع التشديد، وإخفاءُ الحرف في نفسه بلا تشديد، نحو: ﴿مَنْ قال﴾[١١٠]، ﴿سميعٌ قريب﴾[١١١]، ﴿مَنْ كفَرَ﴾[١١٢]، ﴿مَنْ جاهد﴾[١١٣].

والغنة ظاهرةٌ في هذا؛ لأنها هي النون الساكنة، ومعها غنّة تخرجُ من الخيشوم. فإذا أُخفيت النون عند ما بعدها تذهبُ بالإخفاء، وتبقى الغنة ظاهرة؛ لأن النون لها مخرج لغنتها، فقد تحقق أن النون المدغمة، والمظهرة، والمخفاة، هي غير الغنة، والغنة تابعة لها. فإذا قلت: «مِنْكَ»، و«عَنْكَ» تخرج عن هذه النون من طرف اللسان معها غنة تخرج من الخيشوم ظاهرة؛ لأنها ليست مخفاة، وهي صوت في الخيشوم. والأغنُّ: هو الذي يتكلَّم من خياشيمه.

نعم إن تحرَّكت صار العمل للسان والشفة دون الأنف؛ لأنها زيادة في الحرف، كالإطباق الزائد في حروف الإطباق، وكالصفير الزائد في حروف الصفير.

والغنة من علامات قوة الحروف، كالتكرير في الراء.

والراءَ صُـــــنْ تشـــــديده عـــــن أنْ يُـــــرى

مـــــتـــــكرِّراً كـــــالراءِ في (الرحـــــمنِ)

اعلمْ أن مخرج الراء ما دون طرف اللسان وما فوق ذلك؛ فينبغي ألاّ يبالغ في تشديده في التلفّظ، ويصان عن أن يُرى متكرراً؛ أي يجب على القارئ أن يُخفي تكريره، ولا يظهره، مثل: ﴿الرَّحمن﴾[١١٤]،

ينظر: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد نقلاً عن التنبيه للسعيدي (ت٤١٠هـ): ٤٤٥.

ومنهم من يخفي النون عند الباء كما تخفى عند غيرها من حروف الفم. وإلى ذلك ذهب الفراء وفريق من الكوفيين. ينظر: الإقناع: ٢٥٨/١.

وقد كانت هذه المسألة مدار بحث وخلاف بين الشيخ عبد العزيز عيون السود شيخ قراء بلاد الشام، وطائفة من القراء المصريين الذين ذهبوا إلى إخفائها كما تخفى الميم الساكنة عند الباء على ما هي عليه قراءة أبي العلاء. وإلى هذا كان قد ذهب المرادي في شرحه. ينظر: المفيد في شرح عمدة المجيد: ١١٨.

(١٠٩) ما بين معقوفين ساقط من الأصل. وإثباته متمم لعدة حروف الإخفاء.

(١١٠) الأنعام: ٩٣/٦.

(١١١) سبأ: ٥٠/٣٤.

(١١٢) البقرة: ١٢٦/٢.

(١١٣) العنكبوت: ٦/٢٩.

(١١٤) الفاتحة: ٢/١.

و﴿الرَّاكعين﴾[115]، و﴿فبرَّأهُ اللهُ﴾[116]، و﴿إنَّما حرَّمَ﴾[117]؛ لئلاً يتكرر على اللسان، ولهذا سُمِّي مكرراً؛ لأن طرف اللسان يرتعد به[118].

وأظهر ما يكون ذلك إذا كانت مشددة، ولا بُدَّ في القراءة من إخفاء التكرير.

والـــــــدالُ ساكــــــنةً كدال (حصدْتُــــــم)

أدغِــــــمْ بــــــغــــــير تــــــعسُّــــــر وتوانِ

وتدغم الدال الساكنة في التاء. وذلك نحو كدال ﴿حَصدْتُم﴾[119] /٦٤/، و﴿لقدْ كدتَ تركنُ﴾[120].

وقوله (من غيرِ تَوانِ) إشارة إلى وجود الموجب، وعدم المانع[121].

و(لــــقــــدْ لــــقــــينا) مُــــظــــهرٌ، و(لــــقدْ رأى)

و(المُدْحضــــــين) أبِــــــنْ بــــــكلِّ مــــــكانِ

وأظهر الدال الساكنة عند: اللام، والراء، والحاء حيث وقع في القرآن: لعدم التقارب.

و(الــــودْقَ) و(إدْفــــعَ)، (يَــــدْخــــلون) و(قَــــدْنــــرى)

والــــــتاءَ أدغِــــــمْ عــــــند (طائــــــفــــــتانِ)

وهكذا أظهِرْ الدال الساكنة عند: القاف، والفاء، والخاء، والنون؛ لئلاً تُخفى الدال: لعدم التقارب.

وأدغِمْ التاءَ الساكنة في الطاء، والدال، مثل: ﴿إذْ همَّتْ طائفتان﴾[122]، و﴿قالتْ طائفةٌ﴾[123]، و﴿أُجيبَتْ دَعوتكما﴾[124].

---

(١١٥) البقرة: ٢/٤٣.

(١١٦) الأحزاب: ٣٣/٦٩.

(١١٧) الأعراف: ٧/٣٣.

(١١٨) إن الأصل في حرف الراء أن يكون مفخماً، ولا يجوز ترقيقه إلاّ فيما وردت به الرواية، وهو في مواضع معدودة، يمكن الوقوف عليها في كتب القراءات والتجويد. ينظر: **الإقناع**: ١/٣٢٤، **النشر**: ٢/٩٠، وما بعدها.

(١١٩) يوسف: ١٢/٤٧.

(١٢٠) الإسراء: ١٧/٧٤.

(١٢١) لا خلاف بين القراء في وجوب إدغام دال «قَدْ» عند التاء إلاّ ما روي عن المسبي عن نافع من إظهارها. ينظر: **الإقناع**: ١/٢٢٨.

(١٢٢) آل عمران: ٣/١٢٢.

(١٢٣) آل عمران: ٣/٧٢.

(١٢٤) يونس: ١٠/٨٩.

وكذا (أُجـيـبَـتْ) و(اسـتـطـعتَ) مُـبـيَـنْ

وكـنـحو (أَتْـقَـنَ) فُـهْ بلا كـتـمانِ

وبيِّن التاءَ المتحركة عند الطاء، والتاءَ الساكنة عند القاف، وقولُه (فُهْ) أمرٌ من التفوه، وهو التكلّم.

والـظا لدى فاءٍ، ونون مُـظـهَـرٌ

(يـحـفـظن)، (أظـفـركم) بلا نسـيانِ

وأظهرِ الظاء عند النون، والفاء: لأنه حرف ضعيفٌ، لأنه مهموس، رخْوٌ، ولها تفشٍ كالشين. إلاّ أن الشين أكثر تفشٍ[125].

والـذال(إذْ ظـلـمـوا)، (ظـلـمـتـم) لـيس في الـ

قـرآن غـيرهـما، فـمدْغَـمـانِ

إدغام ذال (إذْ) في الظاء في جميع القرآن في هذين الموضعين: لأنهما من طرف اللسان، وطرف الثنايا، والأول ساكن.

وإذ يلاقي الراءَ بـيْـن ذا، وذا

في مـثـل (ذَرْ)، و(نـذرتُ لـلـرحـمـنِ)

وإذا وقع بعد الذال راءٌ بيِّن كل واحد منهما: إذ وجب التحفظ بترقيق الذال بحيث ألاّ يقع تفخيم ما بعدها: فيدخلها الإطباق. نحو: ﴿يذرهم﴾[126]. و﴿نذرهم﴾[127]. و﴿لقد ذرأنا﴾[128].

وبـ(مـدغـنين) في (أخـذنـا) و(اذكـروا)

والـثـاء عـنـد الخاء في الإثـخـانِ

---

(١٢٥) في عبارة المؤلف شيء من الغموض: إذ المقصود بقوله «لأنه حرف ضعيف» هو صوت الفاء، فحروف التفشي أربعة، مجموعة في قولك «مشفر»، وهي حروف فيها غنة، وتفش، وتأفف، وتكرار، وإنما قيل لها حروف التفشي – وإن كان التفشي في الشين خاصة – لأن الباقية مقاربة له: لأن الشين بما فيه من التفشي ينتشر الصوت فيه، ويتفشى حتى يصل إلى مخارج الباقية.

ينظر: **إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع**: ٢١٨/٤.

أما عن سبب عدم حصول الإدغام بين الفاء والظاء، فقد عدّ ذلك علماء العربية وعلماء التجويد تفسيراً صوتياً، حيث قرروا أن كل حرف فيه زيادة صوت لا يدغم فيما هو أنقص منه، وجملة الحروف التي تمنع من الإدغام: لزيادة صوتها ثمانية أحرف، وقد جمعت في «فزم ضرس شص». أما الشين فمن أجل تفشيها، وأما الضاد فلاستطالتها، وأما الراء فلتكريرها، وأما الصاد والسين والزاي فلتصغيرهن، وأما الميم فلغنتها، وأما الفاء فلتفشيها. ينظر: **التحديد**: ١١٠-١١١، **والدراسات الصوتية عند علماء التجويد**: ٣٢٠، ومصادره في هذا الأمر.

(١٢٦) الأعراف: ١٨٦/٧.

(١٢٧) الأنعام: ١١٠/٦.

(١٢٨) الأعراف: ١٧٩/٧.

وبيِّن الذال الساكنة عند العين، والنون، والكاف، والثاء الساكنة عند الخاء. مثل: ﴿أثخنتموهم﴾[129].

بيِّن، و(أعثَرْنا)، (لبِثْنا)، (تثْقَفنهم) كذاك، و(أيُّها الثقلانِ)

وبيِّن الثاء المتحركة غير المشددة عند الراء، والثاء الساكنة عند النون، والقاف، والثاء المتحركة المشددة عند القاف.

وصفير ما فيه الصفير فراعِه
ك(القسط)، و(الصلصال)، و(الميزانِ)

مخرج السين، والصاد، والزاي طرف اللسان والثنايا، وفي الثلاثة صفير. وإنما سُمِّيت بحروف الصفير لصوت يخرج معها عند النطق بها، يشبه الصفير: فعلى القارئ أن يراعي ذلك. والصفة حال التلفظ، وتعطى حقها بحيث لا يفوت.

والفاء مع ميم ك(تلقَفْ ما) أبِنْ
والواو عند الفاء في (صَفْوانِ)

وأبِنْ الفاء مع الميم: لأن الفاء حرف ضعيف؛ لأنه مهموس، رخو، لكن فيه تفشٍ[130]. والميم فيه جهرٌ، وشدة. والواو عند الفاء تحتاج إلى البيان أيضاً، مثل: ﴿صفوان﴾[131]./٦٥/.

والميم عند الواو، والفاء مظهرٌ
(هُمْ فِي)، وعند الواو في (وِلدان)

لكن مع الباء في إبانتها وفي
إخفائها رأيانِ مختلفانِ

وإذا سكنت الميم وجب أن نتحفظ بإظهارها عند لقائها فاءً، أو واواً، نحو: ﴿هُمْ فيها﴾[132]، و﴿يُمدُّهم في طغيانهم﴾[133]، و﴿يطوف عليهم وِلدان﴾[134]، و﴿أيديهم وتشهد أرجلهم﴾[135].

---

(١٢٩) محمد: ٤/٤٧.
(١٣٠) ينظر: التحديد: ١٦٥.
(١٣١) البقرة: ٢/٢٦٤.
(١٣٢) البقرة: ٢/٢٥.
(١٣٣) البقرة: ٢/١٥.
(١٣٤) الواقعة: ٥٦/١٧.
(١٣٥) يس: ٣٦/٦٥.

[وأما عند الباء في مثل:][136] ﴿فاحكمْ بينهم﴾[137]، و﴿من لم يحكم بما أنزل الله﴾[138]، فلا بُدّ من بيان الميم الساكنة في هذه الكلم، لكنه من غير أن يحدث فيها شيء من حركة؛ وإنما كان ذلك خوف الإخفاء، والإدغام فيها: لقرب مخرج الميم من مخرجيهما، لأنهن كلهن يخرجن جميعاً من بين الشفتين. غير أن الفاء تخرج من باطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا العليا. ولاختلاف صفاتها.

وأما الميم عند الباء، فعند بعض الإظهار، وعند بعض الإخفاء. على أن الذوق السليم والطبع المستقيم يشهدان أن الإخفاء أخفُّ من الإظهار، وقيل: الإخفاء أحسنُ: لأن الميم المتحركة قد تخفى في بعض الحروف.

وتـبـيَّـن الحرف المشدود مـوضـحاً

مما يـلـيه إذا الـتـقـى المثلانِ

ك(الـيـمِّ مـا)، و(الحقُّ قُـل ومـثـال ظـلا ظلـلْـنا)،

لـنـا لـكـيـما يـظـهـرَ الأخـوانِ

وتبيَّن الحرف المشدد الذي وقع بعده مثله. غير مشدد: يمتاز الحرف المشدد عمَّا يليه. مثل: ﴿من اليمِّ ما غشيهم﴾[139]. و﴿هو الحقُّ قُلْ لسْتُ﴾[140]. و﴿ظلَّلنا عليكم﴾[141].

(مُوضحاً) حال من المضمر المستتر في (وتبيَّن). و(كي) من حروف الجر دخل عليها (ما) الاستفهامية، ومحل (ما) جَرٌّ بـ(كي)[142].

وإذا الـتـقى المهـمـوس بـالمجهور أو

بـالـعـكس، بـيِّـنه فـيـفـترقانِ

والـهـمسَ في عشر: فشـخصٌ حـثَّـهُ

سَـكْـتٌ، وجـهرٌ سواه ذو اسـتـعلانِ

---

(١٣٦) ما بين معقوفين ساقط. وزيادة هنا يقتضيها النص.

(١٣٧) المائدة: ٥/٤٢.

(١٣٨) المائدة: ٥/٤٤.

(١٣٩) طه: ٢٠/٧٨.

(١٤٠) الأنعام:٦/٦٦.

(١٤١) البقرة: ٢/٥٧.

(١٤٢) ذهب المؤلف إلى أن «ما» استفهامية، جُرَّت بـ«كي»، وهذا خطأ ظاهر: لأن « كي» إذا سبقت بـ«اللام» تعين حينها أن تكون مصدرية ناصبة. وهي وما بعدها في تأويل المصدر في محل جر بـ «اللام» الظاهرة. و«ما» حينها تكون «مصدرية» حصراً.

أما ماذهب إليه المؤلف من كون «كي» جارة. فذلك حينما تكون تعليلية غير مسبوقة بـ «اللام»، وحينها يمكن أن تجر «ما» الاستفهامية المتصلة بها. شرط أن يستفهم بها عن علة الشيء. نحو «كيمه بمعنى: «لِمَه». ينظر: **معجم النحو**، للشيخ عبد الغني الدقر: ٢٨٨-٢٨٩.

اعلم أن الحروف المهموسة هي العشرة المذكورة، وما عداها المجهورة. والحرفُ المهموس: كلُّ حرف يجري معه النفس عند النطق به؛ فهي أضعف من المجهورة. والهمسُ: الحسُّ الضعيف الخفي؛ ولذلك لُقِّبَ به.

وبعضُ هذه الحروف أقوى من بعض؛ فالصادُ، والخاءُ أقوى من غيرهما؛ لأن الصاد فيها إطباقٌ، واستعلاءٌ، وصفيرٌ. وهي من الصفات القوية غير الجهر. وفي الخاء استيلاءٌ.

وبعض المجهورة أقوى من بعض: على قدر ما فيها من الصفات القوية.

ومعنى المجهورة: أنها حرف تُمنَع أن يجري النَّفَسُ عند النطق: لقوتها.

والجهرُ: الصوتُ القويُّ الشديد: فلمّا كانت في خروجها شدة لُقِّبت بها؛ لأن الصوت يجري بها لقوتها، فعلى مقدار ما فيها من الصفات القوية. إذا اجتمع اثنان من هذه الصفات في حرف، أو أكثر فهي غاية قوته. وعلى قدر ما فيها من الصفات الضعيفة فهي كذلك ضعيفة.

فافهمْ هذا: لتعطي كل حرف حقّه من القوة والضعف، ولتتحفظ على بيان الضعيف. ثم اعلمْ أن الشدة، والصفير، والإطباق، والاستعلاء من علامات قوة الحرف. والهمسَ، والرخاوة، والخفاء من علامات ضعفه، فتقول إذا التقت الحروفُ المهموسةُ بالمجهورة: بحيث أن يكون الحرف المهموس مقدَّماً على المجهور، أو العكس.

فعلى التقديرين يلزم القارئَ أن يتلطَّف: بحيث أن يفرِّق بين الصفة المهموسة /٦٦/ والصفة المجهورة.

وقوله (ذو استعلانِ) صفةُ الجهر؛ لأن فيه صفة استعلاء، إذا عُلِمَتْ فهذا هو المراد من هذين البيتين.

رتّــلْ، ولا تُــســرِفْ، وأتــقِــنْ، واجــتــنِــبْ
نُــــكراً يــــجيء به ذوو الألحانِ

أي: وتبيِّن الحروف، ولا تتجاوز عن المقادير المعلومة المحددة المعروفة عند أهل الأداء، وأتقِنْ التجويد، و(النُّكر): المُنكر، وهو مفعول (اجتنِب)، وقوله (ذوو الألحان): فاعل (يجيء)، والضمير[١٤٣] يعود إلى (النُّكر)، والجملة الفعلية: صفة.

وارْغَــبْ إلى مــولاك في تــيســيره
خــيراً، فــمِــنْــهُ عونُ كلِّ مُــعانِ

[قوله (تيسيره)، من إضافة] المصدر إلى الفاعل، و(خيراً): مفعوله، والمصدر ههنا عَمِلَ عَمَلَ الفعل المُستَقبل، والمطلوب: أن تيسير الخير عونٌ، [وهو] مصدر مضاف إلى (كل): المضاف إلى (مُعان) الذي هو اسم المفعول، من الإعانة. فالمجموع: مبتدأ[١٤٤]، والجار والمجرور المقدم: خبرُه.

ومعنى البيت: تضرع إلى ناصرك في تيسيره مطلوبَك الخيرَ؛ إذ منه نُصرة كل منصور.

---

(١٤٣) المراد: الضمير المتصل في قوله «به».

(١٤٤) أي قوله «عونُ كلِّ مُعَانِ».

أبـــرزتُـــها حســـناءَ، نَـــظْـــمُ عـــقـــودها دررٌ
وفُـــصِّـــلَ دُرُها بجُـــمَـــانِ

شبَّهَ هذه القصيدة بالعقود، والجُمَان: وهو أحلى الحبَّة المتخذة من الفضّة، التي يُفصَّل بها العقود.

وقوله (نَظْمُ عقودها): مبتدأ، و(دُرٌ) خبره، و(فُصِّلَ): فعلٌ مجهول، و(دُرُّها) أُقيمَ مُقام الفاعل، (بجُمَان) متعلق بـ(فُصِّل).

فانـــظُـــرْ إلـــيـــها وامـــقاً، مُـــتدبِّـــراً
فـــيـــها، فـــقد فـــاقت بـــحُـــسْـــنِ مَـــعانِ

(وامقاً): اسم الفاعل من (المِقَة) بمعنى: المحبة. و(مُتدبِّراً) اسم الفاعل من (التدبُّر) بمعنى: التأني، والتفكير في الأمور. وكلاهما منصوبان على الحال من الفاعل.

ومعنى البيت: أنظرْ إلى هذه القصيدة من طريق المحبة والموافقة، لا من طريق العناد والمخالفة: فإنها فاقت بحُسْنِ معانيها على غيرها.

واعـــلمْ بـــأنَّـــك جـــائرٌ في ظُـــلـــمـــها
إن قِـــسْـــتَـــها بـــقصـــيدة الخاقـــاني[١٤٥]

ســـتون بـــيـــتاً عُـــدَّها مع أربع
نَـــظْـــمُ الـــسـخاوي الـــعـــظـــيمُ الشاني

هو أبو مزاحم. موسى بن عبيد الله بن يحيى بن خاقان الخاقاني. كان عالماً مُتقناً في فنّه، مشهوداً في عصره، مجوِّداً في دهره. وله قصيدة رائية في علم التجويد.

إنتهى واللهُ أعلمُ.

ثـــمَّ الصلاة عـــلـــى الـــنـــبـــي وآله
مـــا غـــرَّد الـــقِـــمـــريُ عـــلـــى الأغصـــانِ

تمت الحواشي الموسومة بـ(الجوهر المضيء على عمدة المفيد في علم تجويد الحروف الهجائية).

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم.

نهار الثلوث. نهار ست خلون من شهر رمضان سنة ١٢٥٠هـ.

---

(١٤٥) هو أبو مزاحم. موسى بن عبيد الله الخاقاني البغدادي (ت٣٢٥هـ) كان أبوه وزيراً للخليفة العباسي جعفر المتوكل على الله. قال قصيدة في حسن الأداء عدد أبياتها (٥١) بيتاً. مطلعها:

أقول مقالاً لأُلي الحجْر   ولا فخر إنَّ الفخر يدعو إلى الكِبْر

وتعد أول ما صنف في التجويد. وقد حققها ونشرها د. غانم قدوري الحمد في مجلة كلية الشريعة بجامعة بغداد، في العدد السادس. سنة ١٩٨٠م. ضمن بحث بعنوان: علم التجويد نشأته ومعالمه الأولى. وحققها ونشرها أيضاً د. علي حسين البواب، ونشرت في مجلة المورد العراقية: مجلد «١٤». عدد (١). سنة ١٤٠٥هـ. ص:١١٥-١٢٨.

- إبراز المعاني من حرز الأماني. لأبي شامة. تح. محمود عبد الخالق محمد جادو. الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة ، ١٤١٣هـ.
- والأشباه والنظائر في النحو. لجلال الدين، السيوطي. دار المعارف العثمانية. حيدر آباد. ١٣٥٩هـ.
- أصوات العربية بين التحول والثبات. للدكتور حسام سعيد النعيمي. بيت الحكمة. جامعة بغداد. ١٩٨٩م.
- الإضاءة في بيان أصول القراءة. لعلي محمد الضباع. عمان - الأردن. د.ت.
- إعلام السادة النجباء أنه لا تشابه بين الضاد والظاء. للدكتور أشرف محمد فؤاد طلعت. ط ١. مكتبة السنة. القاهرة. ١٩٨٨م.
- الإقناع في القراءات السبع. لأبي جعفر أحمد بن علي الأنصاري. تح عبد المجيد قطامش.. ط١. جامعة أم القرى – المدينة المنورة.
- بحوث ودراسات في اللغة وتحقيق النصوص. للدكتور حاتم الضامن. وزارة التعليم العالي. بغداد. ١٩٩٠م.
- التحديد في الاتقان والتجويد. لأبي عمرو الداني. تح .غانم قدوري الحمد. ط١. مكتبة دار الأنبار. العراق. ١٩٨٨م.
- الخصائص. لابن جني. تح. محمد علي النجار .ط٤. دار الشؤون الثقافية. بغداد.
- الدراسات الصوتية عند علماء التجويد. د. غانم قدوري الحمد. . ط١ وزارة الأوقاف العراقية. بغداد. ١٩٨٦م.
- دروس في علم أصوات العربية. لجان كانتينو. المستشرق الفرنسي. تر. صالح القرمادي. الجامعة التونسية. تونس. ١٩٦٦م.
- الدقائق المحكمة في شرح المقدمة الجزرية. لزكريا بن محمد الأنصاري. تح. نسيب نشاوي. دمشق. ١٩٨٠م.
- الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة. لمكي بن أبي طالب القيسي. تح. د. أحمد حسن فرحات. ط٣ .دار عمار - الأردن. ١٩٩٦م.
- سر صناعة الإعراب. لابن جني. تح. مصطفى السقا وآخرين. مكتبة ومطبعة البابي الحلبي . مصر. ١٩٥٤م.
- سير أعلام النبلاء. للذهبي. محمد بن أحمد. تح. شعيب الأرناؤوط، ورفاقه. ط ١. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٩٨١م .
- شرح المفصل. لابن يعيش. مصورة عن طبعة مصر. د.ت.
- العين. للخليل بن أحمد. تح. د. إبراهيم السامرائي ورفاقه. وزارة الإعلام العراقية. بغداد. ١٩٨٠م.
- غاية النهاية في طبقات القراء. لابن الجزري. تح. ج. برجستراسر. ط ١. مكتبة الخانجي. مصر. ١٩٣٢م.
- الكتاب لسيبويه. تح. عبد السلام هارون. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٧٥م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. لحاجي خليفة. بعناية محمد شرف الدين يالتقايا. ورفعت الكليسي. استانبول. تركيا. ١٩٤١-١٩٤٣م.
- كشف العما عن معاني لاسيما. للمزجاجي. تح. محمد عادل شوك. مجلة تهامة. ع٣. جامعة الحديدة. اليمن.٢٠٠١م.
- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها. لمكي بن أبي طالب القيسي (ت٤٣٧هـ). تح. محيي الدين رمضان. مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق. ١٩٧٤م.
- مصطلح الإشارات في القراءات الزوائد المروية عن الثقات. لابن القاصح. تح. عطية أحمد محمد. رسالة ماجستير غير منشورة. كلية الآداب. الجامعة المستنصرية، سنة ١٩٩٦م.
- معجم النحو. لعبد الغني الدقر. ط٢. الشركة المتحدة، بيروت.
- المفيد في شرح عمدة المجيد في النظم والتجويد. لابن أم قاسم المرادي. تح. علي حسين البواب. مكتبة المنار. الزرقاء - الأردن. ١٩٨٧م.
- مناهج البحث في اللغة العربية. لتمام حسان. دار الثقافة. الدار البيضاء- المغرب. ١٩٧٤م.
- الموضح في التجويد. لعبد الوهاب القرطبي. تح. غانم قدوري الحمد. معهد المخطوطات العربية. الكويت.١٩٩٠م.
- النشر في القراءات العشر. لابن الجزري. تصح. علي محمد الضباع. دار الكتب العلمية. لبنان. د.ت.

قصيدة

(حفيد المعتصم)

شعر د. وليد قصاب

في كـل يـوم يسأل الأولادُ أحـتـار ماذا يُـخـبَـرُ الأولادُ؟
مـاذا يـقـال لـهـؤلاء الأبريـا كـي لا يشوبَ صـفـاءَهـم إفسـادُ
حـتـى يـظـل الـوردُ أنضرَ بـاهـرًا تـزهـو بـه الآمـالُ والآمادُ
وسـؤالـهـم جـمـر يُـحـرِقُ مـهـجـتـي وحـديـثـهـم أبـدا هـو المعتـادُ:
مـا بـالـنـا أَبـتـاه لا سـبـعٌ لـنـا يحمي القطيع؟ قطيعُنا يُقتادُ
و قـطـيـعـنـا يُـسـبَـى ويُـؤكـل كلُّه دمُـه لـقـطـاع الـطـريـق مـدادُ
ورخـيـصـةٌ فـيـه الـنـفـوسُ وسـوقُـه سـوقُ الـكـسـاد، وأيـن مـنـه كسـادُ؟
شـارونُ، والـعـمُ المُـبَـجَّـل بـوشُـهـم سـوقُ الـنـفـاد، وأيـن مـنـه نـفـادُ؟
لِـمَ يـا أبـي صـارت كـذا أحـوالـنـا؟ مـاذا جـنـى الآبـاءُ والأجـدادُ؟
سـألـوا وقـلـنـا، والحديث مموَّهٌ مـن هـولِـه تـتـفـطَّـر الأكـبـادُ

* * *

قـالـوا: العراقُ اليوم! حلمًا ما نرى؟ يـا بـئـس حـلـم، مـثـلُـه يُـعْـتَـادُ
لـكـنـه وجـهُ الحـقـيـقـة كـالحـا كـالـلـيـل، يـغـشـاه أسًـى وسـوادُ
بـغـدادُ تُـذبـح والـقـطـيـعُ نـواظـرٌ ومـبـاحـةٌ فـيـهـم وهـم أشـهـادُ
سقطت بـأيـدي الأمـركـانِ، وبـيْـضُـنـا محبـوسـةٌ سـجَّـانُـهـا الأغـمـادُ
لا روحـهـم هـذه الـتـي في كُـتـبـنـا عـنـهـا قَـرَأنـا، أو هـي الأجسـادُ
هـل هـؤلا مـن أمـتـي؟ مـا فـيـهـمُ شـهـمٌ، ولا ذو غيرةٍ، وجـوادُ

* * *

قـال الصـغـار: ألـيس حـبُّـك يـا أبـي كـان الـعـراقَ، وتـاجُـه بـغـدادُ؟
أو لم تـكـن دومًـا عشـيـقَ عـيـونـهـا والـعـشـقُ يـعـقـبـه جـوًى وسـهـادُ؟
والـعـشـق يـعـقُـبُـه ضـنًـى ونحُـولـةٌ وهـو الـلـظـى في جـنـبِـك الـوقَّـادُ

قصيدة (حفيد المعتصم)

والعشقُ بغدادُ الرشيد، وأين من ... تلك البلادِ - إذا تقاسُ - بلادُ؟
بغدادُ عشقُك، لا حبيبةَ مثلُها ... لا زينبٌ، أو بثْنَةٌ، وسعادُ
حسناءُ قد خرَّ الجميعُ لحسنها ... وتعطَّرتْ من تُربها الأمجادُ
يا دُرَّةَ المدنِ الكريمةِ في الدُّنا ... ما طاولَتْها في العلا أندادُ
اليومَ علجٌ يأتي غازيا ... من قلبه تتقطَّرُ الأحقادُ
وأبو رغالٍ في الدروب يقودُهم ... وعلى خطاه تتابَعَ الأوغادُ
بلدُ الرشيد تدوسها خيلٌ لهم ... وتغيب خيلُ الله والأجنادُ
نقفورُ، كلبُ الروم، فوق ترابها ... أين الرشيدُ اليوم يا بَغدادُ
إنَّ المحبَّ - كما علمنا - يا أبي ... عمن أحب بعمرهِ زَيَّادُ

* * *

يا أمتي، والدمعُ يحرقُ مهجتي ... أين الرشادُ، أضاعَ منك رشادُ؟
أين العروبةُ؟ العروبة غافلٌ ... أو خائفٌ، أو خائنٌ قوَّادُ
إنَّ العراقَ عمادُها يهوي الجميـ..... ـعُ إذا تساقط من عُلاه عمادُ
باعوه للكفار بيعَ خساسةٍ ... فَعَدَوْا عليه كأنهم آسادُ
هل ذا يقالُ لهؤلاء الأبريا؟ ... لو قلتهُ لتساقطتْ أبعادُ
تساقطتْ أحلامُهم في دمعِهم ... وتعفَّرتْ في رِجْسها الأطوادُ

ماذا أقولُ اليوم يا بغدادُ؟ ... جرحُ الكرامةِ لم يزل يزدادُ
والذُّل أضحى قصةً لا تنتهي ... وفصولُها تُحْكى لنا وتُعادُ
ما عاد فينا باسلٌ ذو نخوةٍ ... ما عاد فينا للعلا أسيادُ
الكلُّ منبطحٌ ككلبٍ أجربٍ ... وأخافه من بطشه الجلاّدُ
لم يتركوا رأسًا لنا مرفوعةً ... الأمركيُّ بمنجلٍ حصَّادُ
يغتال فينا عزةً وكرامةً ... ويُداس تاريخٌ لنا ويُبادُ

* * *

رأس العراق اليومَ تحت سيوفهم ... تُركتْ لُتذبحَ والجميعُ رُقادُ
صبرًا سيأتيك الحبيبُ بمَهْره ... والمَهر سيفٌ للعلا وجهادُ
وحفيدُ معتصمٍ سيحمله غدًا ... إنَّ الجميع غدًا هُمُ الأحفادُ





Published by The Department of Studies and Magazine
Juma Al Majed Centre
for Culture and Heritage

Dubai - P.O. Box: 55156
Tel.: (04) 2624999
Fax.: (04) 2696950
United Arab Emirates

Volume 11 : No. 43 - Shaban - 1424 A.H. - October (Tashreen 1) 2003

INTERNATIONAL RECORD NUMBER

ISSN 1607 - 2081

This Journal is listed in the "Ulrich's International Periodicals Directory" under record No. 349378

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE

Countries	U.A.E.	Other
Institutions	100 Dhs.	150 Dhs.
Individuals	70 Dhs.	100 Dhs.
Students	40 Dhs.	75 Dhs.

الشروط الخاصة بنشر كتب محكمة ضمن سلسلة آفاق الثقافة والتراث

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي. وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألاّ يكون الكتاب جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان، ويشمل ذلك الكتب المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في الكتب المتضمنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون الكتاب سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ كتاب مرتبة ترتيبًا هجائيًّا تبعًا للعنوان، مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون الكتاب مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا بالآلة الكاتبة، أو بخط واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة، مبيّنًا اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه، وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون الكتاب تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالكتاب صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطيّة المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقل الكتاب عن مئة صفحة ولا يزيد عن مئتين.

١١ - تخضع الكتب المقدمة للتقويم والتحكيم حسب القواعد والضوابط التي يلتزم بها، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين، قصد الارتقاء بالبحث العلمي خدمةً للأمّة ورفعًا لشأنها، ومن تلك القواعد عدم معرفة المحكمين أسماء الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماء المحكمين، سواء وافق المحكمون على نشر البحوث من غير تعديلٍ أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنشر.

ملاحظات

١ - ما ينشر في هذه السلسلة من آراء يعبّر عن فكر أصحابها، ولا يمثّل رأي الناشر أو اتجاهه.

٢ - لا تُردّ الكتب المرسلة إلى أصحابها، سواءً نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر كتابه بعد عرضه على التحكيم إلاّ لأسباب تقتنع بها اللجنة المشرفة على إصدار السلسلة، وذلك قبل إشعاره بقبول كتابه للنشر.

٤ - يُستبعد أيّ كتابٍ مخالف للشروط المذكورة.

٥ - يدفع المركز مكافآت مقابل الكتب المنشورة وثلاثين نسخة من الكتاب المطبوع.

ISSN 1607 - 2081

Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Volume 11 : No. 43 - Shaban - 1424 A.H. - October (Tashreen 1) 2003



صورة ورقة من كتاب في علم الهيئة لمحمد بن علي الصبان (ت ١٢٠٦ هـ) - تاريخ نسخه ١١٩١هـ

A page from the book titled "Ilm Al Hai'a" by Mohammed Ben Ali Al Sabban - 1206 A. H. Hand-written in 1191 A. H.

Published by:

The Department of Researches and Studies
Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage